

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXVIII
1973

LA PLATA - BUENOS AIRES

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Espíritu y cultura</i>	5
--------------------	---------------------------------	---

ARTICULOS

AGUSTÍN BASAVE:	<i>Estructura y sentido de la filosofía de la religión</i>	15
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA:	<i>El Curso de Lógica de Francisco Sebastiani (1791)</i>	31

NOTAS Y COMENTARIOS

JUAN ALFREDO CASAUBÓN:	<i>Sobre los juicios analíticos y sintéticos y la posibilidad de la metafísica</i>	53
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El principio de individuación en la escuela tomista</i>	56

BIBLIOGRAFIA

JOSEF PIEPER: *La defensa de la filosofía* (María Raquel Fischer), p. 59; ALBERTO CATURELLI: *La filosofía en la Argentina actual* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 61; ISMAEL QUILES: *Qué es el yoga* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 62; GIORGIO M. GOZZELINO: *La filosofía di Alfred Jules Ayer* (Alberto Moreno), p. 63; G. HASENJAEGER: *Introduction to the basic concepts and problems of modern logic* (Afra Alegría de Bun), p. 63; MIGUEL BENZO MESTRE: *Sobre el sentido de la vida* (Carmen Valderrey), p. 64; AUGUSTO C. CÁRDENAS: *Breve tratado sobre la analogía* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 65; EMILIO LLEDO: *Filosofía y lenguaje* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 66; M. FLICK-Z. ALSZEGHY: *Antropología teológica* (Azucena Adelina Fraboschi), p. 68; JOSÉ FERRATER MORA: *Las palabras y los hombres* (Carmen Valderrey), p. 69; PLATÓN: *Fedón* (Azucena Adelina Fraboschi), p. 70; ALFREDO FIERRO: *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 71; DONALD DAVIDSON-JAAKKO HINTIKKA: *Words and objections. Essay on the work of W. V. Quine* (Alberto Moreno), p. 72; W. K. G. GUTHRIE: *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 74; HÉCTOR D. MANDRIONI: *Rilke y la búsqueda del fundamento* (Néstor A. Corona); p. 75; AQUINAS: *A collection of critical essays* (J. E. Bolzán), p. 78; PAUL KUCHARSKI: *La spéculation platonicienne* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 78; *Coscienza, legge, autorità* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 79.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

ESPIRITU Y CULTURA

LOS CARACTERES DEL ESPIRITU

La de-velación y posesión del ser por la inteligencia.

El hombre, que por los sentidos sólo percibe los datos individuales fenoménicos —“esto coloreado”, “esto sonoro”, etc.—, por su inteligencia de-vela y aprehende el ser trascendente o trans-subjetivo. En este acto se hace presente una realidad distinta del sujeto y en cuanto distinta de él: como ob-jectum. En otros términos, el acto intelectual se manifiesta como intencional, en una dualidad lúcida o consciente del sujeto y objeto, irreductibles el uno al otro, aunque condicionada la aparición del segundo al primero.

Por el acto intelectual, en que el ser del objeto se hace presente en el ser del sujeto, el hombre se adueña del ser de las cosas y simultáneamente del propio ser.

Esta aprehensión o presencia consciente del ser trascendente e inmanente, constituye el primer rasgo o manifestación del espíritu: de una actividad esencialmente superior e irreductible a la materia en todos sus grados y manifestaciones. Por ella el hombre trasciende enteramente el mundo de los fenómenos y alcanza la transparencia de la verdad o manifestación del ser —y con ella, la de la dualidad consciente de sujeto y objeto—, que lo coloca por encima de todo el universo corpóreo: únicamente él es dueño del ser, ya que no sólo es sino que sabe que es y sabe que las cosas son.

La posesión del ser por la libertad

En la gama de los seres materiales, desde los inorgánicos y los vivientes inconscientes hasta los animales que conocen y apetecen las cosas que asimilan pero sin de-velar ni alcanzar el ser, “la cadena

NOTA: Trabajo expuesto en el VIII Congreso Interamericano de Filosofía, Brasilia, octubre de 1972.

del determinismo se alarga, pero no se rompe", dice magistralmente Bergson. Ninguno de ellos es dueño de su actividad.

En cambio, bajo la visión del ser, de la inteligencia, la voluntad se proyecta necesariamente sobre él como bien o apetecible, en el sentido de que nada puede ella apetecer sino bajo esa noción de bien, que no es sino el ser en acto o perfección. En esa amplitud infinita de este objeto que necesariamente la especifica, radica la raíz de la libertad de la voluntad. Frente a cualquier ser o bien finito la voluntad es capaz de apetecerlo en cuanto participa del bien, en cuanto es un bien, pero puede no quererlo o querer otro bien, incluso opuesto a él, porque no es el bien, no agota la infinitud del bien.

La libertad surge de este juicio práctico de indiferencia y consiste en la posibilidad activa o dominio sobre la propia actividad para querer o no un bien o para querer otro bien, hasta opuesto a él.

La libertad no es indiferencia pasiva —capacidad de recibir una u otra determinación— como la que posee la materia, sino todo lo contrario: una indiferencia activa, capaz de autodeterminación: no una indeterminación por pobreza, una capacidad indeterminada o potencial, sino por riqueza o acto que incluye la capacidad de autodeterminarse por uno u otro acto, especificado a su vez por uno u otro objeto.

A diferencia y en oposición al ser material, determinado en toda su actividad de un modo necesario y capaz sólo de ser determinado pasiva o potencialmente, el hombre, únicamente él, precisamente por su espíritu, es capaz de un apetito, la voluntad, de autodeterminación. La voluntad no sólo posee su actividad, sino que la posee en múltiples posibilidades de realización, tanto sobre las cosas como sobre su propio ser.

De este señorío sobre la propia actividad brota la capacidad de modificar y enriquecer la acción y el ser de las cosas. Sin romper el determinismo de las leyes naturales que las rigen, por su libertad el hombre es capaz de introducir en ellas modificaciones, que canalizan su actuación hacia la consecución de nuevos bienes, inalcanzables en el ámbito de su acción natural. También sobre la propia actividad espiritual de su inteligencia y de su libertad es capaz de imprimir modificaciones estables o hábitos, que la enriquecen con la capacidad de ordenarse de una manera estable a su respectivo bien.

El hombre, Imago Dei.

Por la actividad intelectual y volitiva, esencialmente distinta y aun opuesta e irreductible a la de la materia y, en tal sentido

espiritual, el hombre se adueña de un modo inmaterial o intencional del ser trascendente y del ser inmanente, mediante el conocimiento y la libertad. Por la aprehensión intelectual y por la libertad se adueña del ser y actividad propios y del ser y actividad de las cosas. Esta lúcida y activa posesión de su actividad y de su ser inmanente y del ser y actividad trascendentes de las cosas, lo constituyen al hombre en persona.

De aquí que si el ser de los entes materiales es un "vestigio" o manifestación del Ser de Dios, el ser espiritual del hombre es la imagen de Dios (Imago Dei), porque participa de la Inteligencia y Libertad divinas, por esta actividad intelectual y libre, con la que es capaz de conocer y amar al mismo Ser de Dios y también de continuar y ampliar la obra de Dios con la cultura.

Únicamente por el espíritu —inteligencia y libertad— del hombre, el ser puede ser de-velado y acrecentado, puede llegar a ser cultura.

LA CULTURA

El alcance de la creación cultural.

El hombre se encuentra en su circunstancia geográfica e histórica, sin que se haya autoelegido en su ser ni tampoco haya elegido ni causado el ser de las cosas, en que se encuentra. El ser propio y el de las cosas naturales son anteriores al dominio de la intelección y de la libertad.

Sin embargo, a diferencia de los seres materiales sumergidos en la inconsciencia o en la penumbra de los conocimientos fenoménicos de los sentidos y sujetos a la vez al determinismo necesario de las leyes naturales —físicas, químicas, biológicas e instintivas—, sólo el hombre, por su espíritu, logra aprehender y modificar libremente la actividad y el ser de las cosas y del yo y crear un mundo nuevo: la cultura.

Esta es el enriquecimiento del ser de las cosas y del propio ser humano mediante la actuación del espíritu; porque únicamente el espíritu, por su actividad inteligente y libre, es capaz de descubrir y forjar y luego infundir en el ser de las cosas y en el propio ser nuevas formas de ser que lo perfeccionan y enriquecen más allá del ser naturalmente dado.

Esta nueva realidad creada por el espíritu —a través de las manos o de los instrumentos, cuando se trata de modificación de los seres

materiales— mediante la transformación conscientemente elaborada y libremente infundida en los entes del mundo y en lo propio del hombre, constituye la cultura.

La cultura, expresión encarnada del espíritu

La obra organizada por la cultura trasunta y remite siempre al espíritu que la engendra, porque en la factura cultural —material o espiritual en su realización— se expresa siempre la intención y el fin que el espíritu se ha propuesto en su realización y, por eso, hay en ella algo esencialmente superior al ser naturalmente dado en que se instaura. Así en las formas con que ha sido labrada una piedra para cortar y en la manera con que han sido transformados y combinados un conjunto de elementos naturales para constituir un máquina, se expresa y está como encarnada la intención y el fin que el espíritu se ha propuesto en su creación, y que trasciende esencialmente a las modificaciones o formas materiales introducidas para lograrlos.

Por eso también, el único capaz de de-velar y comprender la cultura en su sentido y alcance propio, en aquello en que esencialmente supera a los entes naturales con que está elaborada y que precisamente los eleva al nivel de cultura, es el espíritu. Únicamente un ser inteligente es capaz de captar aquello que en los seres naturales ha impreso y expresado y ha querido lograr otro espíritu inteligente, cabalmente porque el significado e intención impresa en los entes naturales es de índole espiritual y está por encima del ser natural que se encarna.

Este mundo interior del espíritu creador, encarnado en la expresión cultural, permanece enteramente oculto para cualquier otro ser que no sea espiritual, otro hombre es el único, quien a través de las formas impresas por el otro ser espiritual, otro hombre, en los seres naturales, es capaz de des-cifrar y comprender su mensaje, sus significación y su finalidad.

La cultura se constituye así en el vehículo con que, a través de los seres naturales intencionalmente modificados por el hombre creador de la cultura, los seres espirituales, las personas, son capaces de comunicarse y enriquecerse.

El hombre es, pues, el destinatario de la cultura, no sólo en cuanto es el único capaz de comprenderla con su inteligencia, sino también en cuanto es el único capaz de aprovecharla con su libertad. El hombre no sólo puede llegar a comprender cómo está hecha y para qué sirve una máquina, sino que es también capaz de emplearla

libremente para obtener los fines para los que está hecha, o sea, para los fines para los que la elaboró su inventor y su fabricante.

En síntesis, la cultura es la realidad creada por un espíritu, que por ser finito y creado, es incapaz de crear algo desde la nada absoluta; pero, sin embargo, por ser espíritu, es capaz de dar origen a un nuevo mundo estructurado sobre los entes naturales, mediante su transformación o cambios introducidos en ellos, para alcanzar nuevos bienes que no ofrecían por sí solos los seres naturales.

La cultura engendra un enriquecimiento del ser en las cosas y en el propio hombre, por la introducción de nuevas formas —a través de las manos o de los instrumentos, cuando se trata de seres materiales, sin excluir el propio cuerpo y vida material del hombre— realizada por el espíritu del hombre, por su inteligencia y su libertad.

Por eso también, únicamente otro ser espiritual, otro hombre, es capaz de de-velar y comprender un ser cultural con su inteligencia y emplearlo para los fines con que ha sido elaborado, con su decisión libre.

Ese plus que el espíritu introduce en los seres materiales o en el propio ser humano para enriquecerlos y que constituye la cultura o el humanismo, es logrado por la introducción de nuevas formas —accidentales o substanciales, según los casos— en los seres naturalmente dados con que se obtienen los fines o bienes que el espíritu se ha propuesto alcanzar en los seres naturales, pero más allá de sus capacidades puramente naturales.

La cultura se presenta, pues, como una continuación de la acción creadora de Dios. Con su espíritu el hombre ha recibido de Dios la capacidad de añadir algo, de enriquecer o perfeccionar lo que Dios ha hecho en él y en el mundo.

Los bienes propios de la cultura

El espíritu está esencialmente orientado por su inteligencia a la verdad, por su voluntad al bien. El bien apetecido puede existir o no: se trata ya de un bien existente por obtener, ya de un bien no existente por hacer —bonum obtinendum o bonum efficiendum, según la expresiva frase de Santo Tomás—.

Cuando la voluntad, dirigida por la inteligencia, libremente quiere dar existencia a un bien que no existe, en las cosas o en el propio ser, realiza cultura.

La acción creadora del bien en las cosas o en el propio ser material del hombre, que realiza la intervención libre de la voluntad,

a través de los órganos o instrumentos materiales, constituye la cultura del hacer técnico y artístico, según que el bien buscado sea lo útil —medio para obtener un bien— o lo bello.

En cambio, la acción que intenta obtener el bien en el propio ser de la acción libre, mediante la creación de los hábitos buenos o virtudes, con los que la voluntad quede enderezada permanentemente hacia la consecución del bien del hombre, es decir, al bien honesto o moral, constituye la cultura del obrar moral.

Finalmente, la búsqueda de instaurar en la inteligencia una facilidad permanente, un hábito, de razonar rectamente, es decir, de acuerdo a las exigencias de la verdad objetiva, constituye la cultura del contemplar o de la inteligencia, con la cual ésta puede ordenarse habitualmente a la búsqueda de la verdad, evitando los peligros de los sofismas y de los consiguientes errores. Son los hábitos de la ciencia y de la sabiduría.

El bien de las cosas, el bien útil o bello; el bien de la voluntad, el bien honesto o moral; y el bien de la inteligencia, el bien de la verdad, logrados por el hacer, el obrar y el contemplar, enriquecidos por los hábitos o facilidades impresas en ellos, que de un modo permanente los disponen —y en el caso de las virtudes, también inclinan— al logro eficaz de tales bienes, constituyen el tesoro de la cultura en los diferentes sectores de la actividad humana y también en los seres de las cosas en cuanto dependen de aquélla y son transformados por ella para el bien del hombre.

La cultura en su sentido más riguroso

La cultura propiamente tal reside en el enriquecimiento de los hábitos de la técnica y del arte, de las virtudes morales e intelectuales, con que el espíritu, a través de la inteligencia y de la voluntad, se enriquece y adquiere la inclinación permanente para obrar o hacer bien su propia actividad o las cosas, respectivamente —enriquecido este hacer a su vez por los hábitos manuales en el buen uso de los instrumentos, cuando se trata de la actividad cultural sobre la materia— que en los bienes mismos logrados por la actuación del espíritu. en busca de un bien, engendra los bienes de la cultura. Pero en su prema instancia, más que en estos bienes, la cultura reside en el espíritu mismo enriquecido, con los hábitos o capacidades adquiridas por la propia acción del espíritu, y que le confieren el dominio y la facilidad permanente para obtener con perfección los bienes de la cultura. Precisamente la posesión de tales hábitos enriquecedores del espí-

ritu para elaborar la cultura en las cosas y en el propio ser humano, hacen del que los posee un hombre culto, es decir, un artesano, un artista, un santo u hombre honesto y bueno, un sabio y un científico.

Organización jerárquica de la cultura y de sus bienes

Para que los bienes de la cultura sean verdaderamente tales y, más todavía, para que lo sean la misma actividad cultural que los engendra, es menester que el bien de la técnica y su actividad se subordinen al bien de la belleza y del quehacer artístico, porque el medio debe subordinarse al fin.

En segundo lugar, el bien y la actividad de ambos —del hacer técnico y artístico— han de subordinarse al bien y a la actividad moral, del obrar humano, porque todos los bienes materiales y la actividad que los engendra han de servir a la actividad espiritual específica del hombre, por la que éste se perfecciona. Finalmente dentro de los bienes y actividades espirituales, el bien y la actividad moral o de perfeccionamiento humano como tal, ha de subordinarse al bien de la verdad de la inteligencia que la capta, porque, a través de la contemplación intelectual y desinteresada de la verdad, en la inmanencia de este acto aprehendente se alcanza la posesión intencional del ser trascendente y, en última instancia, del Ser trascendente divino, con el que se actualiza y se logra la plenitud del ser humano y se alcanza su consiguiente felicidad.

Sentido temporal e histórico de la cultura

La belleza, la bondad y la verdad son las metas o valores supremos del espíritu, en cuya búsqueda inteligente y libre crea él la cultura o humanismo: como una consecución o realización limitada, temporal e histórica, de los mismos, en su vida terrena, en busca y y camino de una consecución plena de la Belleza, Bondad y Verdad infinitas, más allá del tiempo y de la historia. En efecto, la meta suprema del espíritu humano no es esta o aquella belleza, bondad o verdad, sino la Belleza, Bondad y Verdad; y en virtud de esta búsqueda incoercible y quemante de estas metas infinitas —que se identifican con el Ser infinito de Dios— el hombre no se agota jamás en la realización de lo útil y de lo bello —propia de la técnica, la economía y el arte— y no se contenta nunca con el bien humano alcanzado —en la moral— y no se detiene tampoco en la conquista de la verdad alcanzada —en las ciencias y la filosofía y también en la teología, en un orden cristiano—.

La cultura se ubica en el tiempo histórico, tiene como sujeto activo y creador al homo viator, al hombre temporal e histórico, en busca incesante del bien útil, de la técnica y de la economía, del bien de la belleza del arte, del bien humano u honesto de la moral y del bien de la verdad en las ciencias y la filosofía.

Sin embargo, sólo con la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, como metas supremas y ultratemporales del espíritu inmortal del hombre, cobra sentido la búsqueda y realización finita incesante e insaciada de tales bienes en el tiempo y la historia, en una palabra, cobra sentido la cultura o el humanismo. Esta se ubica, pues, entre un hombre tal cual es naturalmente dado en el tiempo —terminus a quo— y un hombre tal como debe llegar a ser en su realización plena, más allá de la vida del tiempo —terminus ad quem—.

La cultura logra su más hondo sentido como un recorrido temporal e histórico del espíritu finito y encarnado en el tiempo en búsqueda azarosa del Espíritu infinito, más allá del tiempo y de la misma cultura. Esta, pues, no es sino el perfeccionamiento sin tregua ni descanso, del propio ser humano, y de las cosas externas con relación y subordinación a él, realizado en el tiempo y la historia por el espíritu finito en el tiempo, en búsqueda de una meta o Bien infinito, que desde más allá del tiempo y de la historia lo mueve y determina. La cultura es, por eso, una participación del Bien infinito, finita e históricamente realizada en el tiempo. Por ese Bien logran categoría de bien todos los bienes o valores de la cultura, que constituyen, por eso mismo, una aproximación y una preparación para su consecución definitiva más allá de la cultura misma. En esta perspectiva de un Bien o Valor infinito, como Meta o Fin, que desde más allá del tiempo y la historia mueve al espíritu finito del hombre a su búsqueda incesante y sin término, la cultura alcanza su cabal significación, como el camino recorrido en el tiempo y la historia por el homo viator para acercarse más y más a aquel Bien del homo beatus.

Esencia y existencia de la cultura

Por eso también, las realizaciones históricas finitas de la cultura no agotan nunca la capacidad del espíritu para nuevas e incesantes creaciones, precisamente porque ninguna de ellas agota o realiza plenamente el Bien o Valor infinito, que, desde más allá del tiempo y la cultura lo mueve, y por cuya posesión, consciente o inconscientemente el hombre actúa en las realizaciones culturales. De aquí que el espíritu vuelva una y otra vez —a través de la pequeña historia personal o de la grande historia de los hombres— a intentar nuevas formas de realización de los bienes de la cultura, tanto en la técnica,

la economía y el arte, como en la moral, las ciencias y la filosofía. Ningún auténtico artista, santo o sabio se ha detenido en el camino de la realización de sus bienes o valores respectivos; al contrario, después de logrado un bien determinado —una obra artística, un nuevo grado de perfección moral, una nueva conclusión científica o filosófica— surge más exacerbado el anhelo del Bien infinito —bajo alguna de sus facetas de Verdad, Bondad, Belleza— que lo lleva a insistir una y otra vez y con intensidad y elevación crecientes en la realización de nuevos bienes. Ningún hombre de cultura —artesano, artista, sabio o santo— se encuentra satisfecho con el bien logrado; y cuanto más ha avanzado en el camino de conquista de su bien o valor respectivo, más y más exacerbado surge en él el ansia de existir en nuevas y más perfectas realizaciones. La vida de los grandes artistas, de Miguel Angel, por ejemplo, son ejemplares a este respecto. Esta es la raíz desbordante de donde surgen los cambios en las encarnaciones de esos bienes en las distintas épocas y en las distintas personas: la raíz que engendra los cambios de formas y estilos en el arte, las nuevas manifestaciones de la virtud frente a nuevas circunstancias, las nuevas conquistas y realizaciones de las ciencias, de las técnicas y de la economía, de acuerdo al desarrollo y posibilidades nuevas de cada época, y las nuevas formulaciones y problemáticas de la filosofía frente a un mundo en mutación.

Los mismos valores, inmutables en su esencia, como la Belleza, la Bondad y la Verdad, de las que participan, se realizan en nuevas y cambiantes formas o encarnaciones, de acuerdo a las nuevas situaciones y oportunidades traídas por el cambio. Esta transformación incesante de las formas existenciales o concretas de la cultura, es inagotable, precisamente porque tales realizaciones culturales son finitas, incapaces de agotar el Bien o Valor infinito, del que participan y que desde la trascendencia ultratemporal, las mueve y determina

Lo importante en este punto, no es tanto señalar esta posibilidad de cambio de formas, que son evidentes por la misma experiencia histórica y a priori por la razón apuntada de su finitud, como la permanencia o inmutabilidad de los bienes o valores esenciales, que deben reconocerse siempre —lo verdadero, lo bueno u honesto y lo hermoso— en las realizaciones concretas, para que sean realmente obras de cultura. Porque, como ya advertía Aristóteles a la tesis de Heráclito, para que un ser cambie o llegue a ser otro, algo de él debe permanecer, porque sin esta permanencia no hay cambio. Y en los entes culturales lo que permanece es precisamente el bien o valor de la verdad, de la bondad y de la belleza que encarnan.

De este modo podríamos concluir que hay una cultura esencial, una creación humana de bienes o valores permanentes en las cosas y en el propio hombre, pero que tal creación cultural esencial se realiza en múltiples e inagotables formas, en incesantes encarnaciones o culturas personales y sociales a través de la historia.

OCTAVIO N. DERISI

ESTRUCTURA Y SENTIDO DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

EL HECHO RELIGIOSO: DESCRIPCION FENOMENOLOGICA

De una o de otra manera, los hombres han intentado y siguen intentando relacionarse con un ser trascendente, con un ser distinto, en sus condiciones de vida, de todos los seres humanos. Este es un hecho, no una teoría. Hecho que en su descripción esencial debe servir de punto de partida a toda Filosofía de la Religión. Antes de las demostraciones están las mostraciones. Mostremos, pues, fenomenológicamente, el hecho religioso.

Hay una actitud vital humana particular, específica, irreductible, que es la actitud del hombre que implora, que clama, que invoca... No se trata de una simple actitud teórica sino de una invocación a un Ser que en un sentido se teme y en otro se desea. Todo rito exterior —signo, al final de cuentas— expresa, o intenta expresar, un contenido. Cuando un hombre hace un sacrificio, tiene la presencia, a lo menos intencional, de un Ser personal trascendente, profundamente admirado y temido. Se busca propiciar a ese Ser superior y misterioso, sometiéndosele. Las deficiencias que el hombre encuentra dentro de sí le impelen, razonablemente, a buscar ayuda y dirección en Alguien que está encima de él. La misma ley natural escrita en el corazón de los hombres es un testimonio de acatamiento. La conciencia nos dice que debemos hacer el bien y evitar el mal. De aquí surge la atracción a ese Ser que por su bondad es amable y que por su poder es temible para los transgresores de su ley.

El ser humano tiene una inescindible dimensión religiosa. Por ello se le ha llamado animal religioso. ¿Cómo explicar esta esencial dimensión? Nuestra insuficiencia radical, nuestra evidente finitud, nuestras insoslayables limitaciones en el orden del ser, del conocer y del poder son patentes. Pero al lado de esta conciencia de límites y de insuficiencia es también patente nuestra tendencia a superar, de algún modo, la contingencia. Porque experimentamos de algún modo nuestra dependencia de lo absoluto, Schleiermacher quiso hacer del

sentimiento de dependencia la esencia del fenómeno religioso. Es menester, sin embargo, no dejarse llevar por caracterizaciones incompletas del acto religioso. Distinto de todo lo que encontramos en las cosas y en los hombres, ultramundano en consecuencia, el objeto en que termina la religión se presenta como realidad viva y santa. "Todos los esfuerzos de la metafísica atea tropiezan también con esa necesidad que el espíritu siente de la realidad de un ser, que justifique la existencia de los seres, no sólo por la vía del conocimiento y de la lógica —expresa José Todolí, O.P.— sino por las mismas exigencias del ser humano. Ni las leyes lógicas, por las cuales se gobierna nuestro pensamiento, ni las exigencias de perfectividad que se manifiestan en el ser humano, se sienten satisfechas con una realidad supuesta, con un obrar «como si» Dios realmente existiera. Si las leyes lógicas nos demuestran en los otros tipos de valores, ciencia, arte, moral, la realidad de aquello que demuestran, ¿por qué no han de ser válidas cuando nos llevan a la realidad de lo trascendente?"¹. Dios se nos presenta en la vivencia religiosa como lo incontaminado, como lo absoluto, como guardián de la ley y juez de toda culpa. Precisamente por eso encomendamos a Dios nuestro problema de salvación. Sólo un poder sin límites nos puede dar nuestra salvación eterna, librándonos de nuestros males terrenos. Descubrimos lo divino como santo —no puede tolerar en sí falta alguna—, como misterioso —incomprensible majestad— y como fascinante.

La fenomenología del hecho religioso nos muestra un sentimiento de dependencia con acento de esperanza. De no tener esperanza sería vano todo sacrificio y no habría oraciones. Vaciamos nuestra alma y nos manifestamos ante un Ser capaz de oírnos y entendernos. Un Ser superior a todo lo demás que nos arranca sentimientos de sumisión o de alabanza. Ante los dictámenes de la propia conciencia que sigue la ley natural, nos acucia el sentido de la propia responsabilidad. Este sentido nos insta a entregarnos a la divinidad y a ver todas las cosas desde este ángulo fascinante. Cada vez que traicionamos esta instancia perdemos la paz y la alegría, pero no la esperanza. La conciencia de la culpa mantiene viva la idea de un Dios-Justiciero. Más allá de los objetos diversos y del mundo todo, nuestra conciencia religiosa apunta a un "cumplimiento" adecuado en lo divino. Ningún bien finito y contingente puede librarnos de la angustia surgida de nuestra indigencia de creaturas.

Hay en cada uno de los hombres un fondo religioso recibido por Dios —no sé si llamarle órgano religioso— susceptible de afinamiento y desarrollo. Se trata de llevar a su cabal cumplimiento, des-

¹ JOSÉ TODOLÍ O. P., *Filosofía de la Religión*, Editorial Gredos, Madrid, 1954, p. 189.

plegándolas, aquellas disposiciones recibidas. Al reconocer que no somos nuestra existencia, sino que pendemos en todo nuestro existir de la causa fundamental, que es Dios, nos sentimos ligados, unidos ontológicamente y volvemos nuestro ser a la causa fontal.

Tras la descripción fenomenológica del hecho religioso, es preciso desentrañar su esencia y apuntar su sentido.

ESENCIA DE LO RELIGIOSO

Si el hombre —como hemos apuntado— tiene una dimensión religiosa y esta dimensión es plenamente ontológica, resulta conveniente dilucidar el significado del término religión. Etimológicamente, la palabra religión ha sido interpretada en muy diversos modos. Cicerón observa: “Los que diligentemente cuidan y meditan lo que pertenece al culto de los dioses, han sido llamados religiosos de *relegere*”². Según el ilustre tribuno romano, religión —de “*relegere*”— significa releer, repasar, meditar cuidadosamente. Prefiero la opinión de Lactancio que hace derivar el vocablo religión de *religare*: unir, atar, ligar; porque en efecto se da un vínculo piadoso, reverencial en todo fenómeno religioso. Con base en Lactancio, San Agustín propuso el verbo *reeligere* (reelegir) como etimología de religión. Para el Santo Doctor la palabra en cuestión reviste un sentido de reelección o recuperación de Dios por el hombre. Santo Tomás recuerda las anteriores definiciones etimológicas, sin pronunciarse por ninguna, limitándose a señalar el elemento de relación con Dios (*ordo ad Deum*) que se ofrece en todas ellas. La discusión etimológica permanece en pie, sin que la lingüística moderna haya logrado arribar a condiciones definitivas. En todo caso, la etimología de un término no puede brindarnos nunca la definición decisiva de la cosa indicada.

Abierto a lo real, enlazado con objetos y valores, nuestro espíritu tiene con Dios una religación originaria y primordial. Por la religión la creatura, antes distanciada de Dios, se liga voluntaria y libremente a su Creador, reconociéndole como sumo principio y último fin. Valor de los valores, cúmulo y raíz de todas las perfecciones, Dios (“lo santo”) suscita en nosotros un acatamiento reverencial. Y esta actitud de reverencia es algo más que una referencia inmediata a una ley que aparece en nuestra conciencia de hombre. Se trata del reconocimiento de un poder trascendente, independiente de nosotros, con el cual entramos en una relación de dependencia. De ahí cierta organización y cierta reglamentación de vida que tienen su raíz en esos nexos metafísicos de carácter religioso. Resulta grotesco, en consecuencia, el intento de suplantar o destruir a la religión por medio

² CICERÓN, *De Natura Deorum*, II, 28.

de la ciencia. El conocimiento y el amor de las realidades espirituales y el orden vital religioso están más allá de las realidades visibles y tangibles que estudia la ciencia. A principios de siglo, Adolfo von Harnack, profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad de Berlín, cerraba brillantemente un curso sobre "La esencia del Cristianismo", en términos que hacemos nuestros: "Sólo Religión, el amor a Dios y al prójimo dan un sentido a la vida. La ciencia no puede darlo. Yo hablo aquí de mi propia experiencia, como un hombre que, durante 30 años ha aplicado el espíritu tanto a la una como a la otra. La ciencia pura es una cosa maravillosa, y desgraciado de aquel que la vilipendia o en quien se debilitan las facultades del conocimiento científico. Pero a estas preguntas, ¿de dónde vienes?, ¿para qué estás aquí?, la ciencia de hoy no da mejor respuesta que la que daba hace dos o tres mil años. Ella nos instruye cuando se trata de hechos, nos explica lo que parecía ser contradicción, coordina los fenómenos y rectifica las ilusiones de nuestra imaginación. Pero no nos enseña dónde comienza la curva del mundo, ni la de nuestra vida, ni tampoco a dónde lleva esta curva"³.

Ante el mundo espiritual y divino, los hombres de los más diversos pueblos y tiempos han sentido siempre una primera impresión de maravilla y estupor. Todo ser humano posee disposición para la experiencia de lo santo. R. Otto, en su célebre obra "Das Heilige", expresa que lo santo es, ante todo un "mysterium", algo que trasciende por completo la esfera de lo empírico, lo "absolutamente otro". Ningún valor intramundano nos produce ese peculiar sentimiento de extrañeza, de misterio, de ultramundano. Lo "numinoso" está, por esencia, oculto, escondido más allá de lo mundano, en otra esfera del ser. Por eso obra sobre nosotros como un "mysterium tremendum" que nos suscita un extraño temor y una peculiar reverencia. Más que de miedo, debe hablarse de estupor ante lo inefable. Misterio fascinante que nos repele por lo que tiene de "absolutamente otro", pero que a la vez nos atrae hacia sí por su oculta amabilidad, belleza y sublimidad. En la polaridad de estas dos operaciones, en esta contratensión, un suave estremecimiento de santo terror nos ata ante lo santo.

Nos importa destacar esta organización del alma humana para la experiencia íntima de un valor ultraterreno: lo santo. Estamos dotados de un órgano anímico para la aprehensión sentimental del "mysterium tremendum et fascinans", para la percepción de lo supraterráneo. Esta experiencia original, irreductible, única, apunta hacia valores y realidades que están más allá de la esfera natural, con una estructura totalmente diversa. Las prácticas religiosas sólo tienen

³ ADOLFO VON HARNACK, *L'essence du Christianisme*, París, Fribacher, 1902, p. 317.

sentido como posturas convenientes ante otro mundo dotado de cualidades superiores, que trasciende la experiencia sensible y mecánica de este mundo. "Pertenece a la religión —nos dice Santo Tomás— hacer actos de reverencia a Dios, considerado bajo un único aspecto: es decir en cuanto es primer principio de la creación y del gobierno de las cosas. Compete a Dios una excelencia singular, en cuanto trasciende infinitamente todas las cosas desde todo aspecto... de aquí que la religión es una virtud especial"⁴. Sobre la dependencia absoluta de la criatura respecto a su Creador, se erige el vínculo religioso: confesión de nuestra dependencia y reconocimiento de la excelencia divina. Este elemento racional, ético, es el que convierte el amoral —y por tanto insuficiente— "estupor" señalado por Rudolf Otto, en inteligente temor admirativo y reverencial. Vale la pena examinar, cuidadosamente, el valor de lo santo.

EL VALOR DE LO SANTO

En los límites de nuestra dependencia absoluta, de nuestra impotencia, como creaturas, para toda cuestión de salvación, surge una irrefrenable tendencia a lo absoluto. No se trata de una cuestión puramente científica, objetiva, impersonal. Trátase de una cuestión personalísima, esencialmente vital, que interesa nuestro ser íntimo. Nuestra vida entera se va a ver afectada por la solución que adoptemos ante este problema medular.

Si nuestro conocimiento tiene una dependencia íntima como relación a su objeto, es preciso colocarnos en una actitud particular ante lo santo que le sea adaptada. La única actitud espiritual que nos va a permitir ver la posibilidad de lo sobrenatural y de lo santo es la humildad. Humildad que estriba, ni más ni menos, en juzgarnos por lo que somos. Santa Teresa de Avila advertía que la humildad está en la verdad. Perdemos la humildad siempre que nos rebajamos o nos exaltamos más de la cuenta.

Lo santo es un valor primario, fundamental, que vale *per se*. En las vivencias religiosas aprehendemos lo santo con las determinaciones ónticas específicas que ha puesto de relieve la filosofía axiológica del siglo XX:

1) Lo santo es *absoluto*. En su "presencia" no hay ninguna duda, nada a medias, nada relativo, ninguna contradicción, ningún subterfugio.

2) Lo santo es *perfecto*. En ello no hay nada sin plenitud. No es nada a medias, nada inacabado, nada imperfecto. No le falta nada.

⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, IIa. IIae., 81, 4.

3) Lo santo es *misterio*. Reside más allá de todo lo que nosotros podemos comprender. *Es totalmente distinto a todo lo demás que conocemos. Es lo totalmente otro.*

4) Lo santo es *inaccesible*. Está sideralmente alejado del hombre. No hay camino natural que lleve hasta ello. Rechaza francamente. Erige delante de sí un límite infranqueable.

5) Lo santo es *majestad*. Es todopoderoso. Ante ello es nada cualquier otro poder. Es *el* poder.

6) Lo santo es *enérgico*. Demanda, exige. Es mandato imperativo o prohibitivo.

7) Lo santo es *sublime*. Es supraterrrenal. Está en rango por encima de todo lo terrrenal.

8) Lo santo es *fascinante*. Atrae, seduce, embelesa, beatifica.⁵

Esta sistematización en Rudolf Otto, como lo hemos visto, no distingue aún lo óntico de la forma propia de las vivencias. Aloys Müller en cambio, destaca ya las determinaciones ónticas de lo santo, inmediatas y mediatas, pero sin fundarlo suficientemente en algo metafísico.

Todas las cosas están religadas a Dios en cuanto a su ser, a su valer y a su operar. El hombre no constituye ninguna excepción al principio general antes expresado, aunque su religación revista modalidades peculiares, exclusivas. Yo *tengo* el ser, pero *no soy* el ser. Mi ser proviene, por donación, de una causa fontal y suprema que es un "Ipsum esse". Este Ser necesario, absolutamente uno e indivisible, no puede degradarse por emanación, ni puede concebirse como una "Evolución creatriz" que sin ser "el ser", puesto que aún no lo es, ha recibido la existencia que antes no tenía. Esto quiere decir que no encontramos la razón última de su existencia sino en el Ser necesario, creador, que hace libremente de la nada todas las cosas existentes. En consecuencia, la creación afecta a mi ser, que no es más que una participación de aquel Ser Supremo que me implantó en el ser. Dependo de mi Creador no tan sólo en mi ser, sino también en mi permanencia en el ser. Por el peso de mi nihilidad volvería a la nada, si Dios no mantuviese sobre mí su influencia ontológica. No vivo porque quiero —aunque pueda querer vivir—, sino porque me han puesto en la vida. Vivo en cuanto participo, en cuanto recibo. Sosteniéndome en el ser que tengo, fundamentándome, Dios es omnipresente o ubicuo por esencia y potencia.

⁵ ALOYS MÜLLER, *Introducción a la Filosofía*, ps. 195 a 210, *Los problemas del valor religioso*, Editorial Espasa Calpe Argentina, S. A.

Verdad, bondad, belleza, nobleza y todos los demás valores comunes a todo ser, exigen a Dios como causa. Pero en el hombre se da, además, una religiosidad que conoce y ama. Esta religiosidad se nos presenta como un verdadero valor. Y en ese valor se contiene la realidad de lo santo, de lo divino.

La vida humana está totalmente ordenada por el valor sumo de lo santo, que es Dios. En el más sencillo y más humilde acto de nuestra vida podemos obrar, si queremos, en vista de Dios. Nuestra vida puede armonizarse, unificarse por la aspiración a Dios. Vida como homenaje al sumo Valor, que nos instiga y nos salva. Pero el homenaje supone el amor. Amor que es, como observa Scheler, esencialmente *teísta* porque es siempre dualidad y transcendencia de personas, unidad dualizada, dirección al valor de lo divino que se nos revela. Amor que se alegra con la existencia regalada y que se adhiere a Aquél que le ha hecho el regalo existencial.

Nuestro ser no es para la muerte, ni para el naufragio, sino para el valor supremo que es un Dios Personal. Ante mi vida que es límite y fractura, esfuerzo y contradicción, debo decidirme siempre a la recomposición vital y la remoción del obstáculo. Mi existencia y mi libertad tienen en Dios su sostén y su garantía. La vida es una prueba y una oportunidad. Una prueba de vencer obstáculos que nos impiden acercarnos al valor de lo santo. Una oportunidad en el tiempo para salvarnos en lo eterno.

En el ámbito mismo de la religiosidad, en donde hemos descubierto el valor de lo santo, encontramos una actitud peculiar: la actitud del creyente. ¿Qué es la fe? ¿Cuál es su estructura y cuál es su sentido?

ESTRUCTURA DE LA FE

El incrédulo está incapacitado para negar el testimonio del creyente. Así como el ciego de nacimiento no puede ver lo que el vidente ve, porque carece de los órganos adecuados, así también el incrédulo no puede creer lo que cree el creyente, porque le falta la fe.

La fe es algo real, motivado, coherente. Como acto psíquico no escapa a la intencionalidad. El acto de fe consiste en asentir, un sujeto, a un objeto que se presenta como no evidente. ¿Por qué asentimos entonces? Porque una causa extrínseca a dicho objeto, la autoridad, nos mueve a ello. Hay motivos y razones extrínsecas y generales que me impulsan a creer lo que declara una persona dotada de autoridad, aunque ello no me sea evidente. Yo confío en su declaración, en su "revelación". ¿En qué se basa el poder persuasivo de la revelación? Tres factores intervienen: 1) La persona declarante;

2) la declaración misma; y 3) la relación entre la declaración y la persona. Las personas poseen diversos grados de dignidad para ser creídas. Las declaraciones no son igualmente precisas, minuciosas, de líneas bien definidas. La llamada crítica histórica se ocupa en dilucidar esas relaciones estructurales —fenomenológicas— entre la fuerza persuasiva de la declaración y sus circunstancias personales intrínsecas.

Todo acto de fe humana puede convertirse en seguida en juicio evidente de razón, porque es susceptible de comprobarse o demostrarse. El único acto de fe perfecto, auténtico, incanjeable, es el acto de fe religiosa. Reposa en una autoridad absoluta. Decimos que es autoridad absoluta porque no puede concebirse otra mayor (es máxima) y porque es inmutable (no aumenta, ni disminuye, ni se altera). Ya se habrá advertido que declarante de autoridad absoluta sólo puede serlo Dios. Y Dios no puede declarar nada que sea en sí contradictorio. Luego a las revelaciones de su autoridad absoluta —en caso de que se hayan dado históricamente— no podemos asentir con menos que con un crédito o fe absolutos. ¿Se violan acaso los derechos de la razón, porque recurrimos a Dios para recibir de El alguna luz? Si nuestra vida está entretejida de actos de fe en el hombre, ¿con qué derechos nos resistimos a hacer un acto de fe en Dios? Si se juzga razonable tener confianza en el hombre que nos comunica una verdad, ¿no será más razonable aún aceptar una verdad apoyándose en el testimonio divino?

Quien ha fijado las leyes del universo y regulado —valga el ejemplo— el magnífico mecanismo del cuerpo humano, ¿sería acaso incapaz de comunicarnos ciertas verdades que no están a nuestro alcance, de manera que nos sean comprensibles?

Como resultado de nuestra propia investigación filosófica hemos admitido la existencia de un Ser superior, perfecto en todos los aspectos: intelectual, moral y activo. De ese Ser supremo dependemos como de nuestro autor o señor. Por eso le prestamos nuestra obediencia incondicionada. Nos basta reconocer nuestro origen para prestar ese vasallaje. Supongamos, por un momento, que Dios hubiese manifestado al hombre su voluntad acerca de la forma concreta de culto o de religión particular. Pues bien, en ese supuesto, el hombre, por la obediencia que lo une a Dios, debería rendir el homenaje debido. Las relaciones esenciales entre Dios y el hombre estarían concretadas. Una vez demostrado el hecho concreto de que Dios se ha revelado a los hombres, éstos tendrían que aceptar como verdadero lo que Aquél se hubiese dignado comunicar. Ni más ni menos. En la hipótesis de un conflicto entre lo que nosotros tenemos por ciencia y la Revelación divina o ciencia de Dios, debemos elegir

—si queremos ser razonables— el extremo que no ofrezca posibilidades de error o, en último caso, que sus posibilidades de error sean menores. En Dios —infalibilidad pura y verdad absoluta— las posibilidades de error son nulas; en los hombres, en cambio, son patentes.

La limitación de la razón humana, si tomamos como muestra la historia de la filosofía y la historia de las ciencias en general, es notoria. Muchos objetos, asequibles sólo a la mirada infinita de Dios, nos pueden ser ofrecidos como verdades sobrenaturales. La ciencia de Dios nos ayudaría al elevar y dirigir nuestro conocimiento. Es claro que la legitimidad de la revelación no se demuestra por ella misma. Corresponde a la razón natural del hombre comprobar la existencia y autenticidad de la revelación. “Es notable —observa Ismael Quiles— el respeto con que la divinidad se acerca al hombre: le presenta sus credenciales (su dignidad y las pruebas que auténticamente la justifican), y sólo después de reconocidas libremente por el hombre, actúa en su nuevo plano sobrenatural. Está en la naturaleza, en la razón misma del hombre, el punto de inserción de un orden sobrenatural, revelado”⁶. El orden ontológico natural se abre a nuevas posibilidades de ser, de conocer y de amar, por su “capacidad potencial”. Tenemos el derecho —y hasta el deber— de investigar los motivos de credibilidad. Entre la razón y la fe no puede haber contradicción, puesto que Dios —autor de los misterios e infusor de la fe, por una parte; y por la otra depositante de la luz de la razón en el entendimiento humano— no puede negarse a sí mismo, ni cabe divorcio de la verdad. La recta razón colabora demostrando los fundamentos de la fe y llevando a su cabal desarrollo las verdades implícitas en el cuerpo de la Revelación. La fe, a su vez, ilustra con muchos conocimientos a la razón, librándola y previniéndola de muchos errores.

¿Significa, dado lo expuesto, que puede hablarse de una “filosofía cristiana”? “He aquí, pues —responde Ismael Quiles a nuestra pregunta—, un recto sentido en que puede hablarse de una “filosofía cristiana” que se apoya en una auténtica *Filosofía del Cristianismo*: en el orden de las esencias la filosofía es cristiana *potencialmente*, en cuanto debe capacitar al hombre para recibir al cristianismo; en el orden histórico, lo es *actualmente*, en cuanto recibe las ayudas negativas y positivas de la revelación cristiana”⁷. La afirmación de Quiles, un tanto esquemática y tajante, merece matizarse. La impotencia de la filosofía antigua, la insuficiencia de filosofías abiertas, ávidas de lo absoluto, como el estoicismo y el platonismo, testimonian una indigencia de lo sobrenatural que autorizan a hablar,

⁶ ISMAEL QUILES, *Filosofía del Cristianismo*, Editora Cultural, p. 88.

⁷ ISMAEL QUILES, op. cit., p. 91.

en el orden de las esencias, de una potencialidad de la filosofía, de toda filosofía a secas, para llevar, por una filosofía del cristianismo, a una filosofía cristiana. En el orden histórico hay varios sistemas al calor del Cristianismo —como los hay también paganos o neopaganos—, que ostentan un sello peculiar, privativo, intransferible. Sello que justifica históricamente, por lo pronto, la denominación de “filosofía cristiana”.

El estudio filosófico de la religión tiene que hacerse cargo de los diversos temperamentos religiosos, de los diferentes tipos humanos de religiosidad.

TIPOS HUMANOS DE RELIGIOSIDAD

En la mayoría de los hombres el discurso o la razón racionante está mezclada con las facultades emotivas e intuitivas. Al Ser Supremo nos lleva no sólo el discurso, la vía racional; sino también la efectividad, la vía cordial. Esta corriente vital que nos impele misteriosamente hacia Dios, nos muestra una disposición religiosa específicamente humana. Al deseo de explicación del macrocosmos y del microcosmos se une el sentimiento de nuestra insuficiencia radical para dar satisfacción a nuestro anhelo de salvación. Algo más nos lleva siempre hacia lo absoluto. Algo que no es sólo dialéctica ascendente o sentido de responsabilidad moral, sino presencia iniciadora e iluminante de Dios en nuestro espíritu. Y el espíritu —criatura al fin y al cabo— es un ser limitado o negado, pero con virtud, fuerza e inclinación para llegar a Dios.

Hace algunos años, en nuestra “Filosofía del Hombre”⁸ proponíamos una tipología humana en el camino concreto del hombre hacia Dios. He aquí nuestra clasificación:

1. El *temperamento lógico* preocupado siempre por la corrección formal de los raciocinios acerca de la existencia de Dios y de sus atributos.
2. El *temperamento fisicomatemático* que busca en la religión la misma certeza de la ciencia del ser móvil o sensible.
3. El *temperamento metafísico* que estudia el ser de la divinidad con el mero concurso de la razón y de la reflexión fundamental.
4. El *temperamento ético* que se inclina preponderantemente a la consideración del hombre en cuanto agente voluntario que obra en vista de un fin que su razón descubre.

⁸ AGUSTÍN BASAVE F. DEL VALLE, *Filosofía del Hombre*, 2ª edición, Colección Austral, Espasa Calpe Mexicana, S. A.

5. El *temperamento estético* que llega hacia Dios movido por la universalidad e inmaterialidad de la belleza.

Y así como en Aristóteles la sustancia es una categoría que se encuentra presente en todas las restantes, así en nuestra tipología el temperamento religioso se encuentra presidiendo todos los otros temperamentos, dándoles la unidad analógica. Dentro de un mismo cauce hacia Dios, caben muchos itinerarios y muchas maneras de hacer el viaje. La peregrinación es, en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la postre, al gran punto de llegada. Nuestra clasificación tiene sólo valor si se la emplea como un esquema auxiliar de estructuras o tipos teleológicos. Pero entiéndase bien que no existe en su pureza el "temperamento lógico", el "temperamento estético" o el "temperamento metafísico", sino que existe el hombre en la integridad de sus estructuras espirituales, con el predominio de algún tipo.

Cada tipo humano de religiosidad tiene un temple de ánimo básico —lógico, físico-matemático, metafísico, ético, estético— una tonalidad sentida de la existencia, que actúa como matriz generadora de sentimientos y emociones. En todos ellos se da un sentimiento de finitud —existencia que no es absolutamente subsistente— que desemboca en la participación. Soy una existencia personal participada, un espíritu encarnado que "tiene que" adoptar decisiones. Si no tuviera esta naturaleza, no podría tener una historia. Las decisiones me pueden integrar o me pueden desintegrar. Del hecho de polarizarme en uno o en otro sentido dependerá mi integración o mi desintegración como persona. Pero, aunque decida polarizarme hacia mi afán de plenitud subsistencial, es preciso no olvidar la existencia del polo contrario. El bien y la felicidad, polo positivo de mi ser, y el mal y el sufrimiento, polo negativo de mi ser, me mantienen en tensión continua. Así presentábamos ya, desde 1957, nuestra concepción de la dramática interna del hombre, que es fundamental en nuestra antropología filosófica. Nuestra vida es en sí esfuerzo, lucha, drama, decisión.

Hasta en lo más íntimo de nuestra voluntad libre y de nuestro entendimiento creado estamos religados a Dios. La causalidad de la causa primera se extiende por todos los ámbitos del ser. Dios no violenta nuestra libertad; la perfecciona. Lo que excluye la razón de libertad no es la razón de causa primera, sino la razón de coacción.

El choque con nuestro ser contingente nos hace tomar conciencia de nuestra religación con Dios. Nos encontramos implantados en la existencia, "siendo" con otras personas y cosas. Nuestro ser es ajeno a nuestra propia causalidad. Si no hemos podido darnos la realidad

que tenemos, podemos deducir metafísicamente del efecto la existencia real de la Causa primaria. También la consideración de los seres externos contribuye a hacernos conscientes de la presencia de Dios. Este sentimiento de presencia de lo divino surge lo mismo ante una gran tempestad que ante la muerte de un mártir. La religión es, precisamente, fruto del "reconocimiento" de nuestra universal religación.

La aspiración insaciada de la verdad que tiene su correlato en Dios; la tendencia a lo Absoluto como sumo Bien; la idea fundamental del deber; la vivencia de Dios como Supremo Poder, como Supremo Legislador y como Supremo Remunerador, forman la conciencia de nuestra religación con Dios.

La exposición de los tipos humanos de religiosidad que antecede, nos conduce a una profundización en el estudio de la religiosidad interior.

EXAMEN DE LA RELIGIOSIDAD INTERIOR

La religión no es solamente un débito de justicia que la criatura paga al Creador (*exhibere reverentiam*), sino también una iluminada y amorosa admiración de la grandeza trascendente del Ser Absoluto. Esta grandeza y majestad de Dios, inmenso, numinoso y omnipotente, conduce lógicamente a la consideración de nuestra esencial contingencia y pequeñez. Casi todo lo creado se resuelve en tierra y ceniza. Pavor de lo deleznable ante lo necesario, que no puede crear una religión, pero que sí puede avivar una fe dormida.

Dios, en cuanto "*primum principium*", es primera fuente de todo ser y ordenamiento. Dios creador, Dios dominador y Dios gobernador. Infinita superioridad poseedora, sin ningún límite, de todas las perfecciones que en ella tienen su fuente. Sintetizando en una forma todos los elementos expuestos: dependencia absoluta y transcendencia, reverencia y estricto deber de sujeción, José Graneris nos ofrece una definición esencial de religión: "el reconocimiento de la transcendencia absoluta del Creador y de la consiguiente dependencia absoluta de la criatura"⁹. Un acto libre de la voluntad que acepta y reconoce la transcendencia absoluta del creador, está en la base de lo religioso. Pero este acto libre de la voluntad presupone la inteligencia, la razón especulativa que nos conduce de la mano hasta Dios.

La escuela sentimentalista no puede dar razón del propio sentimiento de dependencia. Sólo la inteligencia conoce lo absoluto y

⁹ JOSÉ GRANERIS, *La religión en la Historia de las Religiones*, Editorial Excelsa, p. 80.

lo muestra a la voluntad para que lo reconozca. No dependemos de un punto interrogativo cualquiera que el sentimentalista siente, sino que estamos subordinados, con dependencia de creatura, a Dios Creador.

Una investigación filosófica acerca de la esencia y valor de la religión, no se puede quedar confinada en una pura descripción fenomenológica o en una mera relación histórica. Partir del examen de la religiosidad interior no significa que pretendamos hacer simplemente psicología. Se trata de comprobar valores, de hacer análisis trascendental. Un abismo nos separa del Ser Trascendente y Creador. Pero un abismo surcado de corrientes vitales, que en cierto modo desaparece por el perenne acto creativo de Dios, el cual penetra íntimamente todo nuestro ser y todo nuestro obrar. Hay quienes levantan su voz a distancia, escudriñando los cielos, sin pensar que a Dios le gusta encerrarse en lo íntimo de la conciencia humana. Gracias a esta presencia íntima del Creador queda suavizado el temor infundido por "lo absolutamente otro". Mientras el misterio —tremendo pero fascinante— nos mantiene encadenados a distancia, invitándonos a mirar, aunque nos deslumbre; la presencia de Dios en nosotros, reflejadamente pensada, nos hace "gustar benéficos efectos de la misteriosa acción divina, en la esperanza de que Dios haga sentir el palpar de su vida" (Granneris), adquiriendo nuestra experiencia religiosa una íntima tonalidad. Sabemos entonces que no debemos ni podemos separarnos de El, porque caeríamos en la nada. Su poder ya no nos aterra porque tenemos la certeza de que no lo ejerce en nuestro daño. Dios no nos es extraño, aunque su luz sea inaccesible. Las relaciones religiosas revestidas de carácter exterior pueden caer en la falsificación del formalismo. El politeísmo es el otro peligro de la tendencia a la exterioridad, abandonada a sí misma, puesto que la naturaleza es múltiple y caótica a primera vista.

Dentro de nuestra filosofía como propedéutica de salvación, surge un problema de capital importancia: ¿debo salvarme yo o debo abandonarme a la acción de Dios para que me salve? ¿No convendrá más bien trabajar por la salvación como si sólo de nosotros dependiese, aunque estemos convencidos que está más allá de lo natural? Es preciso empezar por percatarnos de que Dios no puede tratarnos como instrumentos ciegos, inanimados, inertes; esto sería contradictorio, absurdo. En la salvación entran en juego todas nuestras facultades. Los grandes prodigios de la gracia —un Saulo derribado y enseguido en el camino de Damasco— operan sobre sujetos activos. Y cuando Dios habla —iniciativa solemne y manifiesta— exige que se le responda. En rigor, es El quien nos salva, pero nos salva por medio de los actos de nuestra libertad. En este sentido cabe decir, también,

que somos nosotros quienes nos salvamos. Dios está al principio y al fin. Al principio con su revelación y al final con la corona y el premio. El hombre, con su actividad, está en el trecho intermedio para esperar, ejecutar y merecer. Ni activismo ni quietismo. No podemos esperar de nuestra actividad, lo que sólo Dios nos puede dar. Pero tampoco podemos yacer como un cadáver, suprimiendo todo acto religioso y dejando que Dios lo haga todo. Toda nuestra tarea humana reside en implorar, trabajar y esperar la salvación.

DIOS VIVE

El fenómeno religioso, en lo que tiene de más indeterminado y universal, nos ha mostrado como elemento básico esa disposición o sentido para lo Absoluto que tiene el hombre. Es claro que en todo hecho religioso se comprenden actos intelectuales, voluntarios, afectivos, individuales y colectivos. Pero toda búsqueda ulterior debe partir de un hecho incontrovertible, admitido por todos los filósofos. Una definición de síntesis histórica, por comprensiva y amplia que se la suponga, no indica jamás —como acertadamente observa Paul Ortega— sino lo que las religiones han sido, pero nada nos dice de lo que deban ser. Una referencia al todo, a la última Realidad, la reconocen unánimemente los tratadistas de la materia. Todo que juzga y que no es juzgado. Realidad que se funda por ella misma y en ella misma. Las divergencias provendrán de atribuir al pensamiento, al sentimiento, a la sociedad o a la vida un carácter de valor incondicionado.

El análisis empírico del objeto religioso deja siempre un residuo inexplicable. Las teorías empiristas, inspiradas en un postulado especulativo, dinámico o sociológico, se traducen en representaciones imaginativas, leyendas y mitos. Nos hablan del papel que juegan los instintos de conservación, sexual, y social, pero omiten el elemento de comunicación con una Realidad espiritual. ¿Cómo entender el hecho religioso, haciendo caso omiso de esa fe misteriosa que mueve al hombre a adherirse a la suprema Verdad? Esa suprema Verdad, que no puede profanarse sin blasfemia, impregna al sentimiento de plenitud, de temor y de confianza, de humildad y de orgullo, de respeto y de amor. Ante el Todopoderoso, el alma del creyente se sabe indigna e impura, palpa su nada y se ofrece, se sacrifica, implora la gracia y se convierte. La naturaleza sirve tan sólo de punto de partida a la experiencia religiosa. Más allá de ella, el hombre se proyecta hacia un Ser trascendente de quien dependen los valores de la existencia. Corresponde al análisis metafísico, y no al análisis

empírico, decidir sobre la naturaleza de esa Realidad misteriosa con la cual el hombre religioso cree comunicarse. En efecto, en la inmanencia de la vida espiritual se descubre un misterioso coeficiente de trascendencia. “Cuando yo desciendo al fondo de mí mismo, al principio de mi actividad y de mi conocimiento —traduzco de la obra “*Philosophie de la Religion*”, de Paul Ortega S. J., que nos ha servido, en esta materia, como valiosa pauta en muchos puntos— constato algo que no quiero y que es sin embargo llamada a la vida, algo que no pienso y que es sin embargo luz; encuentro un ser que anima intensamente mi acción y que determina soberanamente mi pensamiento; encuentro un destino personal que trasciende los sentimientos y las representaciones y todo lo dado psicológicamente en la conciencia.”¹⁰

No podemos sacrificar lo Absoluto a lo relativo, como lo hacen los empiristas, porque lo relativo mismo carecería de objetividad y de valor. Tampoco debemos absorber lo concreto en lo abstracto, lo relativo en lo Absoluto, como lo quieren los idealistas, porque ese Absoluto mismo sería irreal. Ni cabe sacrificar el acto a la vida, u oponer la inteligencia y el ser, el pensamiento y la voluntad. La persona —inteligencia y voluntad— es el fundamento último del acto religioso, la fuente de acciones que le comunican incesantemente con Dios. En cualquier instante puede la persona comunicarse con su Dios personal. Basta pensar, o querer, o inquietarse por la subsistencia o abrir simplemente los ojos para contemplar la naturaleza. Dios tiene múltiples vías de acceso a sus creaturas; podríamos decir que su contacto es universal. A El estamos unidos no sólo por actos efímeros, sino por nuestra realidad que subsiste. Toda la doctrina de Ortega —y en general la de todos los filósofos cristianos de la religión— que estamos glosando, nos viene a decir: ¡Buena noticia!, ¡Dios, está próximo, infinitamente próximo! El es lo inmediato. ¡Dios vive! Y nosotros debemos ser los testigos de su grandeza y de su trascendencia. Sin El, ¿seríamos todavía algo a un título cualquiera? Precisamente porque hay un Dios vivo, se tornan vivas todas las cosas. “Por eso, tener el sentido de Dios —expresa Stanislas Fumet— es tener la intuición misma del ser y sentir que Dios vive”. Y este Dios vivo es el Amor vivo que nos compromete a vivir amorosamente; es el Dios presente que hace, por su presencia de inhabitación, vivir el alma de los contemplativos; es el Dios de amor y de consolación que colma a quienes posee; es el Dios que haciéndonos sentir interiormente nuestra miseria nos regala con su misericordia; es el Dios que nos llena de humildad y de gozo, de amor y de confianza...

¹⁰ PAUL ORTEGA S. J., *Philosophie de la Religion*, Editions J. Duculot, Gembloux, Louvain 1948, tomo I, p. 158.

UNA NUEVA VIA DE ACERCAMIENTO A DIOS

Quisiera ensayar, por mi parte, una nueva vía de acercamiento a Dios. Descubro, en mi ser, un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto, porque soy una misteriosa amalgama de alma y cuerpo, bruto y ángel, tiempo y eternidad, nada prehistórica y destino supra-temporal. Mi afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar mi desamparo ontológico. Y mi desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tengo un afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero, a su vez, el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa. Este afán de plenitud subsistencial, aunque se dé en el tiempo, no está sometido al tiempo. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana, de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser y a la Deidad. Mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta co-existiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. De ahí que el primer acto de mi afán de plenitud subsistencial sea el de dirigir una llamada a la Plenitud infinita que suscita todos los afanes de plenitud. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial no encuentra solución.

Mi argumento de afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un Ser plenario, existente en sí y por sí.

AGUSTÍN BASAVE

*Centro de Estudios Humanísticos de la
Universidad Autónoma de Nuevo León
Monterrey, N. L., México.*

EL CURSO DE LOGICA DE FRANCISCO SEBASTIANI (1791)

1. *Francisco Sebastiani en el Colegio Carolingio*

La importancia del Colegio de San Carlos de Buenos Aires en la formación de la generación "de los hombres de Mayo" ha sido más de una vez puesta de relieve, y no es el caso insistir sobre ello. En cambio carecemos de estudios completos sobre el carácter y nivel de la enseñanza que allí se impartía, discriminada según las diferentes materias. Particularmente en lo que toca a la Filosofía, conocemos los nombres y quizá algo sobre el contenido de la enseñanza de los profesores que desfilaron allí, pero creemos que, salvo excepciones, su labor no ha sido suficientemente analizada y valorada. Deseando contribuir a este conocimiento, abordamos el estudio de una obra manuscrita, conservada en el Archivo Nacional, conteniendo las clases de Lógica del Dr. Francisco Sebastiani, profesor prácticamente desconocido para la mayoría de los historiadores de la Filosofía Argentina. En efecto, está ausente en la clásica obra de Juan María Gutiérrez¹, en que se basaron los importantes estudios de Juan Chiabrá²; tampoco es mencionado por Alejandro Korn³ que a pesar de ser considerada por muchos historiadores la contribución más importante a la historiografía filosófica argentina, omite importantísimos datos sobre la época colonial. Esta ausencia de nuestro autor no es casual, salvándose del olvido común unos pocos nombres, general-

¹ JUAN M. GUTIÉRREZ, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la instrucción pública superior en Buenos Aires*, Buenos Aires, 1887, Ed. Cultura Argentina.

² JUAN CHIABRA, *La enseñanza de la Filosofía en la época colonial*, Ed. Imprenta Coni, Buenos Aires, 1911.

³ ALEJANDRO KORN, *Influencias Filosóficas en la evolución nacional. Obras Completas*, Ed. Claridad, Bs. As., 1949; el primer capítulo, que trata sobre el período colonial, fue escrito en 1912 y publicado en la *Revista de la universidad de Buenos Aires*.

mente debido a su posterior vinculación con el movimiento político de Mayo. Una concepción sobre nuestra filosofía que se ha mantenido desde los tiempos de Groussac casi hasta nuestros días, ha eliminado la época colonial del círculo de interés historiográfico, con la salvedad de Guillermo Furlong, quien se ha dedicado especialmente a rescatar los elementos dispersos y revalorarlos a la luz de una idea más equilibrada y justa sobre la importancia de la filosofía española en América. Es por eso que su libro sobre la Filosofía en el Río de la Plata⁴ resulta fuente imprescindible para rastrear el pensamiento de los españoles que llegaron a nuestras tierras para enseñar en los diversos centros académicos.

De esta obra hemos obtenido los pocos datos que existen sobre la vida de Francisco Sebastiani, nacido en Buenos Aires, y estudiante en Montserrat desde 1783 hasta 1787, fecha en que, ya graduado, regresó a Buenos Aires, donde cuatro años después ocupó el trienio 1791-1793 en la Cátedra de Filosofía del Colegio Carolingio. Desconocemos totalmente su ulterior actuación, pues al contrario de otros profesores de esa Casa, no intervino en los posteriores acontecimientos, y murió en 1823⁵.

Debemos decir algunas palabras sobre la Cátedra de Filosofía en dicho Colegio. A partir de 1788 el virrey del Campo estableció que aquella fuera ocupada por concurso previo, con un sistema de oposiciones bastante complejo, de tal modo que se aseguraba la seriedad y solvencia intelectual de los postulantes, quienes debían rendir prueba pública sobre alguna tesis a defender. Sebastiani fue uno de los pretendientes a la Cátedra en ese año, debiendo competir con otros cuatro postulantes⁶, pero resultó elegido Melchor Fernández. El segundo concurso, para suceder al anterior, le fue favorable y triunfó sobre otros tres opositores, entre los cuales se contaba Mariano Medrano, quien a su vez ocupó la Cátedra en el trienio siguiente, hasta 1796, en que pasó a dictarla Manuel Gregorio Álvarez⁷. A medida que pasaban los años los concursos contaban con mayor número de postulantes y por consiguiente los requisitos, antecedentes y oposición resultaban también con mayores exigencias. Es bueno advertir esto porque un incompleto conocimiento de las circunstancias y condiciones en que se desarrollaba la enseñanza en la época

⁴ GUILLERMO FURLONG, *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata*, Publicaciones de la Fundación Victoria y Suárez, Ed. Kraft Ltda., Buenos Aires, 1952.

⁵ FURLONG, *ob. cit.*, p. 427.

⁶ *Ibid.*, p. 341.

⁷ *Ibid.*, p. 343.

colonial, ha hecho creer a más de un historiador que había sólo repeticiones monótonamente uniformes de un única tendencia escolástica, adocenada y vacía, con total desconocimiento del resto de la filosofía imperante en Europa. Tal no es así que aún los *Cursos* que conservamos, que no son obras con pretensión de originalidad especial sino manuales de clase, demuestran el interés con que casi todos ellos, dentro de sus posibilidades, estudiaron y enseñaron las corrientes en boga, incorporándolas con más o menos suerte a su propio acervo filosófico. Un caso de esos es precisamente Sebastiani, quien en su disertación preliminar hace voto de un eclecticismo y una libertad de pensamiento que envidiaría más de un acusador. No prejuzgamos sobre los resultados de su afán incorporador; bueno y laudable es pretender incorporar a un "corpus" filosófico todo lo valioso que se encuentre en otras corrientes: esa actitud no sólo es fecunda, sino que nos parece la única propiamente filosófica, en la medida en que la Filosofía no acepta sectarismos. Pero una incorporación sin síntesis (precisamente lo que en sentido negativo llamamos "eclecticismo") no logra coherencia interna y es fácil blanco de toda clase de refutaciones. Pero el no haber conseguido algo no implica negar el mérito de haberlo intentado. En la única obra del trienio dictado por Sebastiani que conservamos, el *Curso de Lógica*, se intenta una incorporación que no logra sus propósitos, pero que no puede interpretarse cual cómoda aceptación indiscriminada de toda novedad. Por lo demás, no debemos olvidar que no se trata de una obra escrita por su autor, sino tomada al dictado de sus clases, que debe considerarse con prudencia, antes de emitir un juicio apresurado sobre su valor. Lo que un profesor enseña es un índice de lo que sabe, pero no el único; si a esto sumamos que tampoco contamos con un original de su mano, se amplía el margen de posible error en la apreciación. Teniendo en cuenta estas salvedades, haremos un análisis lo más objetivo posible de la obra en cuestión.

2. *El Curso de Lógica*

La obra que nos ocupa se conserva en el Archivo Histórico Nacional⁸, proveniente de la Biblioteca Nacional⁹, seguramente enviado por la Biblioteca de la Universidad, que lo recibió como donación por

⁸ Legajo N° 99 de Bib. Nacional (Catálogo de Manuscritos).

⁹ Legajo N° 0086 (Catálogo de Manuscritos).

Bartolomé Mitre, según nos dice la carátula en castellano que fue agregada posteriormente.

El título del manuscrito es el siguiente:

Philosophia libera seu eclectica ratio || nalis et mechanica
sensum jux || recentioru[m] Philosophorum || placita elucubrata,
studi || oseq[u]e juven[tu]tis gratia || facili scholasticaq[u]e
methodo congesta || A D. D. Francisco Sebastiani in bonaerensis ||
Sancti Caroli regali Collegio artium catedr[a]e || moderatore ||
Pars 1^o Logicam complectens in || cepta (...) duodecima mensis
Apriles anni || Domini 1791. Me audiente Raymundo Gon || zalez Gorostizu.

La posición filosófica del autor ya está aquí claramente señalada, como también la intención predominantemente didáctica de la exposición que sigue. En cuanto al compilador del *Curso*, desconocemos totalmente su actuación posterior.

2.1. Descripción

El Códice ha sido encuadernado modernamente en la forma habitual de las restauraciones del Archivo Nacional, incluyendo páginas adicionales que no se han tenido en cuenta para la numeración. Al comienzo, una carátula manuscrita, de escritura y tinta mucho más reciente que el original, dice:

Parte primera de la || Lógica || dictada en el Colegio de San Carlos || de Buenos Aires || por el Dr. Dn. Francisco Sebastiani, || en el curso de Filosofía correspon[di]ente || a los años 1791-1793 || *Nota:* El presente ejemplar ó copia fué escrito || al dictado del profesor por uno || de los discípulos, Dn. Raimundo || Gonzalez Gorostizu, y habido || donado á la biblioteca de la || Universidad || por el V. Brigadier General Dn. || Bartolomé Mitre || en 13 de Nov[iembre] de 1868.

El estado de las hojas, que no han sido restauradas, es en general bastante bueno, de tal modo que es perfectamente legible la casi totalidad del texto, aunque el papel presenta numerosos agujeros y ha sido atacado por larvas de polilla.

El manuscrito consta de 108 páginas, numeradas originalmente, pero con un error, pues de la 90 pasa a la 100, lo que hace que la numeración no coincida a partir de allí, y se lo haya considerado como de 117, según los Catálogos del Archivo y aún en la obra de Furlong¹⁰. El tamaño de la hoja es el tradicional en 8º; el número de renglones por páginas es sumamente variable, desde 20 hasta 34, debido al distinto tamaño de la letra, y al excesivo lugar ocupado en muchos casos por los títulos, que no siempre corresponden a divisiones fundamentales de la obra. Así, desde el comienzo hasta la pág. 35 aproximadamente, se mantiene una escritura de tamaño parejo y títulos poco destacados (simplemente por letra más grande). Luego comienza una serie de 50 págs. en que los títulos son de gran tamaño, distinta letra y muy adornados. Por eso una página que contenga uno o más títulos llega apenas a los 25 renglones. La parte final está escrita con letra diferente, más descuidada y casi sin destacar subdivisiones.

La letra es cursiva, del tipo ligado o enlazado, con pocas variantes respecto a la actual, inclinada y con tendencia a redondear ciertas letras (por ej. *m*, *n*, *p*). Además podemos señalar dos variantes: la primera, hacia el final del manuscrito, una acentuación de los trozos, que resultan así angulosos, y con mayor extensión de las letras en algunos casos, y contracción en otros, lo que produce el efecto de variación caligráfica, aunque manteniendo las características personales generales; la otra variante es la introducción de un tipo distinto de letra para los títulos (especialmente entre las págs. 35 y 90) y en algunas iniciales. En este caso la letra es recta, con imitación de la de imprenta (sería el tipo actualmente denominado "de imprenta cursiva"), y una ornamentación consistente en cortar el trazo de la letra regularmente en la mitad y cruzarlo por otro trazo más fino.

El códice tiene bastantes subrayados, de palabras sueltas y frases enteras. Se lo utiliza con dos significaciones: para indicar la importancia de la frase, por ejemplo, una definición, el enunciado de una regla, etc., y destacarlo del texto (lo que en la actual imprenta cumple la cursiva o negrita, y que es también usual en nuestra escritura); y además para indicar los ejemplos de los temas enseñados. Esta última es una particularidad del escribiente, para reemplazar a las comillas, pero sólo en los ejemplos y no en las citas, en las cuales mantiene su uso.

Las abreviaturas utilizadas son las corrientes en la época, aunque debe señalarse que, en general, este manuscrito contiene compara-

¹⁰ FURLONG, ob. cit., p. 427.

tivamente muy pocas, utilizadas irregularmente. Carece casi de abreviaturas por contracción interior —algo muy común en los escritos filosóficos contemporáneos— y aún en los casos en que se utiliza no se suprime, como también ha sido habitual, una parte sustancial de la palabra, sino a lo más una sílaba, o una sílaba y otra vocal. Así por ejemplo: na[tu]ra, ra[ti]o [na]lis, etc.; siendo “m”, “n”, “l” y “t”, con las vocales que correspondan, las letras más generalmente suprimidas. Tampoco tiene este manuscrito abreviaturas por letras superpuestas; y en cuanto a las abreviaturas por suspensión, prácticamente la única regularmente usada es la “m” del acusativo suplida por un trazo un poco más largo. En cambio omite regularmente la “a” del diptongo “ae”, que expresa siempre por la “e” con cedilla. También hay siglas por suspensión completa, que representan la palabra sólo por la inicial y un trazo convencional para indicar el resto: q[uod], q[ui], q[uae], que se interpreta por el sentido latino. Por último podemos señalar el uso de siglas convencionales en escritos de filosofía para las palabras técnicas: *esse* por *ss* con un trazo ondulado superior; lo mismo para *est* por *e* con igual trazo; *differentia*, por *dftia* y la misma indicación superior, etc. Las restantes siglas (por ej. *V.V.*) eran las de uso corriente en la escritura vulgar. En definitiva, podemos decir que este manuscrito no presenta serios problemas de interpretación de abreviaturas, por su escaso número y la claridad de las mismas.

2.2. *Análisis de la obra*

La estructura general de la obra, con su división cuatripartita, es coincidente con todos los textos más o menos influidos por la *Logique ou l'art de penser* de Nicole y Arnault (*Lógica de Port Royal*), siendo también visible dicho influjo en el contenido, aunque seguramente la *Lógica de Port Royal* ha inspirado a Sebastiani sólo de modo indirecto, a través de las obras españolas de los s. xvii y xviii, en que evidentemente ha basado su enseñanza¹¹. Los cuatro temas, correspondientes a las cuatro partes de la *Lógica* son: las ideas o conceptos, los juicios, el raciocinio y el método. Antes de comenzar el desarrollo de la primera una extensa introducción dividida en siete párrafos nos informa sobre las generalidades de la disciplina, introducción particularmente interesante pues de su lec-

¹¹ Cf. la cita bibliográfica que incluye en el final de la *Introducción*.

tura resulta claro el eclecticismo de Sebastiani, que él mismo se encarga de confesar explícitamente al rechazar el unilateralismo de los que querían hacer de Descartes el único maestro de la verdad, pero sin descartar gran parte de sus ideas. Según nuestro autor, quien realmente busca la verdad debe aceptar todo lo que encuentre de positivo en los diversos autores, y es por eso que su "eclecticismo" no tiene para él un significado peyorativo o minusvalorante, sino que sería la expresión de la búsqueda y aceptación de toda verdad y de toda teoría filosóficamente válida, y es así que leemos:

Quaprop || ter amore veritatis assensu quidquid in Aris ||
totele, Epicuro, Gassendo, Cartesio, Newthono, || Leibnitio,
et aliis conforme experimentis, (pe || disequa semper ac
ductrice rationi) invenia[m] id ego tamqua[m] verum vobis
tradam[. . .] ¹².

Esta postura se evidencia incluso a propósito del nombre "Lógica", pues acepta como denominaciones equivalentes: "órgano de las ciencias", "arte de pensar", "arte de dirigir la mente", "dianoética", "filosofía racional", "arte lógico-crítica", "arte de distinguir lo verdadero de lo falso" ¹³, tomando estas acepciones de Ignacio Monteiro, cuya obra seguía para su enseñanza ¹⁴. El psicologismo, que se ha señalado como una de las características de la *Lógica de Port Royal* ¹⁵, se observa en este caso en la aceptación de la siguiente definición: "la lógica es el arte de dirigir las operaciones mentales a fin de evitar el error" ¹⁶, y en la admisión de ideas innatas ¹⁷.

Las partes en que se divide la Lógica corresponden a cuatro operaciones de la mente ¹⁸, y por lo tanto el método es considerado

¹² p. 14; 25-30 (el manuscrito se cita por página y línea, respectivamente).

¹³ "Hic ab Au || thoribus parsim multiplici titulo comen || datur: appellatur siquidem, organum scien || tiarum, ars cogitandi, Ars mentis dirigen || de, Dianotetica, Philosophia rationalis, Ars || logico critica, ac tandem Ars veri, et falsi di || ceptativo, ars teste incomparabili hujusce || temporis Philosopho Patre videlicet Ignacio || Monteiro, omnibus hisce vocabulus idem || o[mn]in[is] apte significantur." (p. 9; 10-19).

¹⁴ Nos referimos a su obra *Philosophia libera seu eclectica*, Venecia, 1766; ... *logica seu ars critica rationis dirigendae*, ib. 1768 (Cf. BL, I, ps. 219, 220, 222. Apud Ramón Ceñal, "La Historia de la Lógica en España y Portugal de 1500 a 1800", *Pensamiento*, 1972, 28, 306).

¹⁵ Cf. I. M. BOCHENSKI, *Historia de la Lógica formal*, trad. española de Millán Bravo Lozano, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1966, p. 269 ss.

¹⁶ "[...] cum enim Logic[a]e sit || mentem ubiq[ue] dirigere, quascumq[ue] nostras | ideas, vel acquisitas, vel innatas exami || nare, distinguere, latentes in ei errores || detergere atq[ue] vitare". (p. 9; 24-27 y p. 10; 1).

¹⁷ p. 9; 26.

¹⁸ p. 19; 12-18.

una operación mental lo mismo que la simple aprehensión (llamada "rei perceptio") o el juicio. Puesto que se ha conceptualizado la Lógica principalmente como arte de dirigir la mente, cada parte se orientará a la formulación de reglas; así la primera, cuyo objeto es la operación de simple percepción (*sic*) de las cosas, debe formular las reglas que guíen nuestros actos de percibir a fin de evitar errores; la segunda parte indicará las reglas que nos permitan formular juicios verdaderos y la tercera aquellas que atañen a los razonamientos válidos; por último en la cuarta se aprenderán las reglas del método científico y el modo de estudiar y discutir. Nótese, por tanto, la confusión de niveles epistémicos en que se incurre, ya que reglas para evitar los errores de la percepción de ningún modo pueden ser objeto de la Lógica, aún admitiéndola como arte de formular cánones prácticos; reglas para formular juicios "verdaderos" en cuanto a su materia no son tampoco objeto de la Lógica formal sino en todo caso de la material, según la clásica distinción escolástica; y en cuanto a las reglas del método podemos decir otro tanto. De modo que sólo las reglas para la formulación de silogismos formalmente correctos corresponde a la lógica; aunque en descargo de Sebastiani debemos advertir que esta distinción entre la lógica formal y la material no ha sido siempre clara en la escolástica y es totalmente desconocida por Descartes, que sigue una corriente diferente sobre el alcance de la lógica. Viéndolo desde nuestra perspectiva (aunque criticar desde ella a Sebastiani y otros contemporáneos sería muestra de un indeseable anacronismo), las reglas sobre la percepción no son tales pues en realidad lo que indican es una norma de prudencia al traducir en *juicios* nuestros conocimientos sensibles, de modo que el error no estaría en la percepción misma, sino en la afirmación que se sigue de ella; las reglas sobre la formulación de juicios verdaderos pertenecen a la Gnoseología, pues son consecuencia de la aceptación de una determinada teoría del conocimiento; en cuanto a las reglas sobre el método, hoy las englobamos en la Metodología de las Ciencias, ya que exceden el carácter meramente formal de la Lógica en sentido estricto.

Sobre el modo de encarar la enseñanza de la materia, inclinándose por la tradición escolástica —más bien por los manuales eclécticos de que se servía, según se colige por el resto del libro— entiendo que debe partirse de las nociones más claras y sencillas, para pasar luego a las más complicadas y oscuras ¹⁹.

¹⁹ Último párrafo de la introducción, p. 20-21.

Termina la *Introducción* con una especie de cita bibliográfica que recoge los nombres de Reynaud²⁰, Claus Eduardum Corcini²¹, Theodorum Almeida²² y otros autores desconocidos para nosotros. También se citan especialmente en la obra a Ignacio Monteiro²³, Pedro de Fonseca²⁴ y A. Guenuens²⁵.

2.2.1. Primera parte

Esta primera parte trata sobre las *ideas*, como llama Sebastiani a los conceptos, resultado de la primera operación del espíritu; y está subdividida en dos secciones: sobre las ideas, y sobre sus signos, es decir, los términos. Su concepción sobre la naturaleza de las ideas (artículo 1º de la Primera Sección) es bastante extraña. Comienza por afirmar que la "mente" humana es la potencia por la cual el hombre percibe muchas y diversas cosas, y luego juzga y discurre acerca de ellas, apeteciéndolas si son buenas, o rechazándolas en caso contrario²⁶, con lo cual parecería confundir "mente" con "espíritu", englobando en ella las operaciones intelectivas y las volitivas. No parece que ésto comporte la negación de la distinción entre las facultades espirituales sino que sería producto de una impresión termi-

²⁰ Se refiere a Teófilo Reynaud, filósofo jesuita, autor de *Selecta ex universaliore Philosophiae Quaestiones*, París, 1617, obra en que se opone a las teorías de Maignam.

²¹ Claus Eduardo Corcini era un religioso italiano de las Escuelas Pías (1702-1765), cateadrático de Filosofía en Florencia y Pisa, y en 1756 nombrado General de su Orden. Escribió numerosas obras, siendo las más importantes: *Institutiones Philosophiae ac Mathematica*, Florencia, 1731; *Elementi di Matematica*, Florencia, 1735; *Fasti attici* (la más importante), Florencia, 1744, etc.

²² Teodoro Almeida fue un erudito sacerdote portugués, naturalista y filósofo (1722-1803), su principal trabajo es *Recreación filosófica o Diálogo sobre la Filosofía Natural*, también *Armonía de la razón y la religión* (1742).

²³ Ignacio Monteiro fue un jesuita portugués (1724-1812), profesor durante muchos años de filosofía y matemática, en Portugal y en Italia. Como filósofo es un ecléctico cristiano que se aparta de la corriente escolástica, exponiendo su pensamiento en las siguientes obras: *Philosophia libera seu eclectica*, Coimbra, 1772, 1776 (también Venecia, 1768); *Principia Philosophica Theologiae atque religionis naturalis*, Venecia, 1778 y *Ethica physico-naturalis libera*, Ferrara, 1794.

²⁴ Pedro de Fonseca, jesuita portugués (1528-1599), profesor de la Universidad de Coimbra, tuvo extraordinaria influencia con sus obras que se difundieron rápidamente en Europa desde la mitad del s. XVI. Sus obras más importantes y de mayor influjo en sus sucesores son: *Institutionum Dialecticarum libri octo*, Olyssipone, 1564; *Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Roma, 1577 y 1589, y un *Commentarium in Logicam* en la edición del *Cursus Coimbrisensis*, Francfort, 1604, que fue redactado por iniciativa suya y que recoge la enseñanza de sus cursos. Esta obra influyó decisivamente en los tratados españoles y portugueses de los ss. XVII y XVIII.

²⁵ Se refiere a A. Guenuens, filósofo racionalista que sigue la inspiración de Leibniz (1712-1769). Firma sus escritos "A. Guenuensis" y es citado así en la obra que comentamos.

²⁶ "Mens itaq[ue] humana, est vis || illa, qua homo rei plurimas, diversiss[im]asq[ue] percipit, postea de his judicat || itaq[ue] deinde discurret, haec si bon[um] sint ap[er]t[um] || petit, si mal[um] adversatur". (p. 22; 24-26 y p. 23; 1-2).

nológica que se mantiene en toda la obra, y que creemos originada en la diversidad de fuentes e influencias a que es permeable el autor.

La primera operación de la mente, llamada potencia perceptiva, se diversifica en varias facultades según las diferentes percepciones: *facultad de sentir, potencia imaginativa, y facultad de entender* o potencia intelectual²⁷. Tal división sería más propia de un tratado de Psicología que de Lógica, pero aún es más notable su explicación sobre la facultad intelectual. Efectivamente, la clásica teoría de la abstracción está totalmente ausente, y en su lugar se incorpora una especie de aprehensión directa de las "cosas inteligibles o espirituales"²⁸. Por otra parte repite²⁹ que los actos de nuestra mente son: sentir, imaginar, pensar (*cogitare*), dudar, juzgar, raciocinar, examinar, y disponer; agregando así más operaciones que las cuatro primitivamente utilizadas como cartabón para dividir los tratados lógicos, aunque pareciera que en definitiva las dos últimas corresponden al método (4^o Parte), las dos primeras se omiten en los tratados lógicos, con lo que resulta en definitiva la anterior división enunciada.

Según Sebastiani, la idea (o noción) es la aprehensión de una cosa mediante una imagen, es decir, una representación imaginativa de la misma:

Est au || tem idea, vel aprehensio, mera objecti || representanti contemplatio, aut imago in || anima, hoc igitur est ide[a]e c[a]eteris mentis || actibus discrimen, quod mera sit represen || tatio, nihil per eam affirmetur, negetur, || deducatur, ordinatur, dubitetur³⁰.

Está claro que en la simple aprehensión sólo hay representación de la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella (función del juicio), ni deducir de ella otros conocimientos, pero su concepción sobre la naturaleza del concepto es claramente psicologista, con indudable influencia de la escuela cartesiana, lo que se hace más evidente si recordamos que Jungius mantiene poco más o menos la misma definición. De cualquier modo no debe tomarse "imago" literalmente como representación sensible, pues no es ese el sentido de la aseveración; lo que sí hay que afirmar es la oposición entre el eclecticismo de Sebastiani y la tradición puramente escolástica, hasta el punto de resultar incoherencias entre sus afirmaciones, que no parece ha-

²⁷ p. 23; 9 y ss.; p. 23; 23 y ss. y p. 24; 9 y ss. respectivamente.

²⁸ "res mere intelligibiles seu spirituales" (p. 29; 9-19).

²⁹ p. 25; 6-14.

³⁰ p. 25; 23-24 y p. 26; 1-5.

ber observado: por ejemplo su explicación sobre los universales, el árbol de Porfirio y las definiciones de univocidad y analogía suponen la teoría de la abstracción que el autor desconoce.

El artículo segundo propone tres divisiones de la idea: 1º) simple y compuesta, y ésta en adecuada e inadecuada; 2º) universal, particular y singular (las llamadas ideas particulares no son sino las universales restringidas por cuantificación existencial, las singulares son nombres de individuos); y 3º) los cinco predicables según la tradición escolástica.

El artículo tercero, sobre la verdad-falsedad, y claridad-distinción de las ideas, está inspirada mediatamente, a través de Monteiro, en la *Lógica de Port Royal* que incluye este acápite en su primera parte. Una idea es clara cuando exhibe notas suficientes para el conocimiento de la cosa³¹, de tal modo que la idea de Sol, en el ejemplo del código, es clara porque su comprensión abarca las notas necesarias para distinguirlo v.g. de la Luna o de cualquier planeta; en caso contrario la idea es oscura, como por ej. la noción de Dios. La explicación de estas afirmaciones y ejemplos parece indicar que Sebastiani no entiende "claridad de la idea" en sentido cartesiano, sino como conformidad evidente de la noción con la experiencia y con la posibilidad de delimitar experiencialmente el objeto mentado. Siendo así resultarían oscuras todas las ideas relativas a objetos incorpóreos, y no sería ésto muy acorde con el orden de prioridad que les otorga al referirse a la facultad intelectiva, donde admite la existencia de verdaderas ideas sobre cosas espirituales. Pero según estos párrafos, una idea oscura no es una idea completa, perfecta; tiene —por decirlo de algún modo— una naturaleza disminuida; Descartes y la corriente cartesiana en general admitían ideas claras y distintas de la *res cogitans*; luego, aunque la división en ideas claras y oscuras esté inspirada en ellos, el modo de entenderla es diferente.

Resulta de particular interés la Sección Segunda, donde se incorpora un estudio completo e independiente de los signos en general y luego de las palabras o términos vocales, precedidos de una explicación fisiológica sobre la voz en general³².

La división de los términos es de índole gramatical:³³ sustantivo, adjetivo (éste a su vez en concreto y abstracto). Una segunda división los clasifica en comunes, particulares y singulares³⁴. En reali-

³¹ p. 35; 2-4.

³² Obsérvese la definición de vox: "Sonus ex animalis ore praecedens, et per || avulsionem aeris, ex pulmonibus in fauces || incurrentis formatus" (p. 38; 11-13).

³³ pp. 39; 6 y ss.

³⁴ p. 40; 5 y ss.

dad ésta es la distinción por cuantificación: el término común sobre-entiende "todos", y así "hombre" indica cualquier individuo humano, mientras que particular es un término compuesto por un sustantivo y un cuantificador existencial ("algunos hombres"); término singular es simplemente un nombre propio. Sin solución de continuidad añade la tercera división en unívocos, análogos y equívocos, subdividiendo los análogos en análogos con analogía de atribución y con analogía de proporción (y no proporcionalidad, como se hace en general), siendo la primera especie aquella en la cual se indica que un mismo atributo participa de diferente modo, como sano predicado del hombre y del medicamento; y la segunda el caso de los que tienen la misma relación con respecto a diversos términos³⁵. Una quinta y última división los clasifica en categóricos y trascendentales³⁶, lo que resulta extraño porque la definición de términos categóricos es la usual en los manuales de lógica: el que significa, expresa o designa por sí algo determinado, como piedra, hombre, etcétera³⁷. Tales términos se oponen, desde un punto de vista lógico, a los sincategoremáticos, es decir, los que no significan por sí, sino por unión con los anteriores, como las conjunciones y preposiciones. En cambio, "término trascendental" se entiende en sentido metafísico como "el que significa algo o bien corresponde al ente o a un modo del ente en general"³⁸, siendo ellos: uno, verdadero, bueno. En realidad se trata de una confusión de clasificaciones y de distintos niveles definitorios, pues mientras en el primer caso estamos a nivel lógico, en el segundo la definición es metafísica. Si se hubiera querido distinguir los trascendentales de los predicamentales, debió llamárselos en todo caso "categoriales" y definirlos por su relación a las categorías, aunque la introducción de tal división extralógica no sería metodológicamente correcta. Con todo no abrimos mayor juicio crítico por este error, ya que el manuscrito no fue escrito por el profesor Sebastiani sino por un alumno, y no sabemos en qué medida lo escrito trasunta errores del enseñante o del escribiente.

Los dos artículos siguientes, uno sobre la definición nominal y real, con breve enumeración de las clásicas reglas, y el otro sobre la división, siguen las exposiciones tradicionales, sumamente reducidas y por lo tanto no tienen para nosotros interés especial.

³⁵ p. 40, 22 y ss.

³⁶ p. 41, 12 y ss.

³⁷ p. 41, 11-14.

³⁸ p. 41; 14-16: Tran[s]cendentalis || vero erit, qui significat aliquid, quod || tunc ad ens, tum ad modum entis gene || ratim pertinet".

2.2.2. Segunda parte

Corresponde al estudio del juicio y de la proposición que lo expresa. Sebastiani nos da dos definiciones de juicio:

Judicium definitur secunda cogitationis || species, qua una idea cum alia con || jungitur, aut ab ea reparatur³⁹.

y en la forma más habitual:

actus quo unu[m] de alio mens || affirmat, aut negat⁴⁰.

Esta segunda definición es la tradicional aristotélica y coincide también con la de Santo Tomás⁴¹, en cambio la denominación "secunda cogitationis species" acusa influencias cartesianas.

Al comienzo de la sección primera, en que se analizan la naturaleza y propiedades del juicio, se nos advierte que el tratamiento será sintético por razones de tiempo; es así que el desarrollo se limita a lo más fundamental, con práctica ausencia de originalidades que fuera necesario comentar. Las propiedades del juicio son la verdad y la falsedad, y parece que otro tanto debe entenderse del enunciado que lo expresa; la relación entre juicio-proposición por una parte, y por otra entre verdad-falsedad (como propiedad) y las propiedades en cuanto a cualidad y cantidad, no están aclaradas en el texto y resulta difícil encontrar paralelos con igualdad de terminología y sentido entre los clásicos escolásticos⁴².

La segunda sección trata de los vicios de nuestros juicios y sus causas, con un contenido más psicológico que lógico, e inspirado en las "Reglas" cartesianas. No se trata de vicios formales, sino de aquellos que nos impiden un acto de juzgar que tenga por resultado un juicio verdadero, es decir, las causas que nos inducen a error material en nuestros actos judicativos. Estas son dos: los "prejuicios de la infancia" y la "precipitación de la mente", consistiendo los primeros en algunas persuaciones que tenemos desde nuestra niñez y que no están suficientemente analizadas; por su parte la precipitación con-

³⁹ p. 48; 15-17.

⁴⁰ p. 48; 18-18.

⁴¹ "Actio intellectus secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando" (*De Verit.*, q. 14, a. 1), semejante al comienzo del cap. 4, *De Interpretatione*.

⁴² Sebastiani considera que las propiedades del juicio con la verdad y la falsedad, coincidiendo así con Gredt (Cf. Josephus Gredt, O.S.B., *Elementa Philosophiae aristotelico thomisticae*, Herder, Barcelona, 1961, editio decima tertia, vol. I, p. 35), pero luego considera a la verdad, cualidad y cantidad como propiedades de las proposiciones, como hace por ej. Boyer refiriéndose a los enunciados (Carolus Boyer, S.I., *Cursus Philosophiae*, Desclée de Brower, 1957, Volumen primus, p. 97 y 111), con lo cual Sebastiani repite en parte el problema verdad-falsedad en dos acápites, sin exponerlo adecuadamente en ninguno.

siste en juzgar sobre algo aún no estudiado con detención y tenerlo por verdaderamente conocido⁴³. Esta parte está evidentemente inspirada en las *Reglas para la dirección de la mente* de Descartes, de donde también se han tomado los cánones siguientes, particularmente los contenidos en la Regla II. El primer canon⁴⁴ es básicamente el principio de la duda metódica o suspensión del juicio en todo conocimiento recibido y no probado por cada uno; el segundo⁴⁵ es la regla de evitar la "temeridad judicativa" o precipitación antes de juzgar sobre lo desconocido; el tercero⁴⁶ establece un razonable orden para el examen de las cosas, según su dificultad e importancia; el cuarto, inspirado igualmente en Descartes⁴⁷, sólo admite la formulación de un juicio cuando el conocimiento de la cosa se presente con los caracteres de claridad y distinción.

En la Tercera Sección, sobre la naturaleza y división de la proposición, analiza en forma tradicional sus elementos y sus divisiones (*vide* Index), sin nada de especial interés; otro tanto puede decirse de la Cuarta Sección, dedicada al estudio de la oposición y conversión de las proposiciones, sumamente reducida.

2.2.3. Tercera parte

La parte dedicada al estudio del raciocinio o discurso es comparativamente breve (p. 66 a 92), teniendo en cuenta la complejidad de la materia a tratar. Sucede que el estudio está muy simplificado, omitiéndose, por razones de tiempo, algunos pasos importantes. La sección primera, sobre la naturaleza del raciocinio y sus especies, analiza la estructura formal del silogismo en general, como inferencia mediata. De las siete especies de argumentación, como llama a las inferencias mediatas, se da una breve explicación en apenas dos páginas⁴⁸ y ya la sección segunda pasa al estudio de la materia y la forma de argumentación.

El artículo primero de esta sección trae las tradicionales reglas sobre silogismo⁴⁹, y el artículo segundo las figuras del silogismo sim-

⁴³ p. 50; 3 ss.

⁴⁴ p. 51; 10 y ss.

⁴⁵ p. 53; 5 y ss.

⁴⁶ p. 54; 2 y ss.

⁴⁷ p. 54; 13.

⁴⁸ p. 69, 1 y ss.

⁴⁹ p. 74 y ss.

ple ⁵⁰, ilustrándolo con numerosos ejemplos de cada uno de los modos de las figuras, pero el modo tradicional y aún con ejemplos bastante estereotipados.

El artículo tercero trata brevemente sobre los silogismos compuestos, dedicando especial atención al silogismo demostrativo, siendo aquel que se compone de proposiciones necesariamente verdaderas ⁵¹ y que por tanto se basan en principios evidentes por sí o por anteriores demostraciones. Tal es el silogismo que engendra verdadera ciencia, conforme a la tradición común a la Escolástica y la corriente cartesiana. Las dos clases de silogismos demostrativos son *a priori*, que demuestra el efecto por la causa, y *a posteriori*, que demuestra la causa por el efecto ⁵². Es evidente que éstos son los tipos de demostración de que se vale la Filosofía, lo que explica que en el primer curso dedicado a esa materia se dedique atención sólo a ellos. En cambio, echamos de menos un tratamiento de otras formas de inferencia mediata, particularmente la inducción considerada en su aspecto formal, ya que no era de ningún modo desconocida por los profesores que debían enseñar Filosofía Natural en el segundo curso, y además debió saber de ella a través del conocimiento de Bacon y Newton, a quienes se cita en la obra. En cambio se cita al silogismo Tópico ⁵³ y al Sofístico ⁵⁴, y además en este último caso se dedica todo un artículo, de más de 4 páginas, a estudiar los diferentes tipos de sofismas y las reglas para evitarlos o desenmascararlos. Esta preocupación por los razonamientos sofísticos parece inspirada en el deseo de combatir las falsas filosofías y aún los errores en materia de religión, consideración personal que parece seguirse de los ejemplos propuestos.

2.2.4. Cuarta parte

Esta parte está incompleta, pues la página 108 y última conservada no termina la frase y queda en la 6ª regla de disputa *pro opo-nente*. De cualquier modo lo que se ha conservado es seguramente la mayor parte de los temas, y ello basta para formarnos una idea

⁵⁰ p. 78 y ss.

⁵¹ "Syllogismus demonstrativus || ille dicitur, qui componitur ex propositionibus necessario veris, id e[st] vel per se eviden[tibus], vel per alias propositiones jam probatas, ex quod[n]o necessario vera conclusio infertur". (p. 86; 25-27 y p. 87; 1-2).

⁵² p. 87; 19-23.

⁵³ p. 88; 14 y ss.

⁵⁴ p. 88; 27 y ss.

de los motivos que llevaron a incluir temáticas tan disímiles como las que veremos. Esta parte se divide en dos secciones: se trata en la primera el método en general, y en la segunda los métodos para estudiar y disputar.

La introducción de la primera temática, es decir, el método analítico y el sintético, con sus respectivas reglas, está justificada tanto en el contexto de las Reglas cartesianas inspiradoras de la *Lógica de Port Royal*, que incorpora una cuarta parte a las tres tradicionales, como en el de los tratados escolásticos más o menos influidos —aunque inconfesadamente— por las nuevas corrientes. En cuanto a los métodos de estudio y disputa, una razón de orden práctico indujo a introducirlos poco a poco en los manuales escolásticos, habida cuenta de que precisamente el método de las escuelas se basaba en el estudio y discusión de opiniones. El método de estudio que aquí se presenta, no es, como podría suponerse, una serie de consejos para el estudiante que debe aprender ciertos temas, sino reglas para estudiar las proposiciones filosóficas que deben ulteriormente refutarse. Esta segunda parte, más que conocida a través de numerosos textos incluso actuales, no tiene interés para nosotros y no nos extenderemos sobre ella.

En cambio merece un párrafo aparte el tratamiento de los dos métodos tradicionales. En el artículo 1º se define al método analítico:

qua posita minuta || tim, ac veluti per partes excusa || resolvitur⁵⁵.

dando el ejemplo clásico: si el alma humana es inmortal. Analizando el contenido de ambos términos en juego, se infiere que la mente no es corpórea ni parte de cuerpo y por ende es incorruptible, pues sólo lo corpóreo es corruptible⁵⁶; es decir, la importancia de este método, según Sebastiani, reside en que no necesita recurrir a axiomas o teoremas —cuya validez universal puede ser puesta en duda— para concluir apodócticamente; y en esto se aprecia su superioridad con respecto al método sintético. Consecuentemente con esta afirmación, en el artículo segundo se define a este método así:

Synthetica Methodus ea || nuncupatur, per quam veritas, || inventa congruo modo, et ordine || ab iis exponitur⁵⁷.

⁵⁵ p. 94; 21-23.

⁵⁶ p. 95; 1-17.

⁵⁷ p. 97; 6-9.

Por lo tanto requiere mayor número de reglas que el anterior, basadas en el principio de pasar de lo simple a lo compuesto, de lo particular a lo general y de lo fácil a lo difícil. Es claro que en estas reglas se mezclan también niveles lógicos, pues pasar de lo simple a lo compuesto no siempre implica pasar de lo más fácil a lo más difícil, ya que esto último corresponde más bien a la enseñanza que a la *vía inventionis*. En todo caso, en la investigación de la verdad habría que pasar de lo que es más conocido o evidente a lo menos conocido, según el clásico principio aristotélico y la distinción escolástica de "evidente *quoad nos*" y "evidente *per se*"; pero debido a la influencia cartesiana de toda esta parte, y habida cuenta de que para Descartes el método por excelencia es el matemático, en el cual coinciden el orden de investigación y el de enseñanza, se han confundido ambos aspectos, por lo cual las reglas resultan poco claras.

Debemos manifestar, para terminar nuestra exposición, que salvo las observaciones que hemos hecho sobre los errores de la obra a medida que analizamos los temas, no nos extenderemos en críticas más generales y minuciosas, pues, como hicimos notar al comienzo, carecemos de elementos suficientes para apreciar en detalle el pensamiento completo del autor.

2.3.

INDEX TOTIUS OPERAE ⁵⁸

	Pág.	Línea
<i>Pr[a]eludium Philosophi[a]e auditores</i>	1	15
Dissertatio historico critica De Logic[a]e nomine, objeto, utilitate, methodo, ortu, progressu, prae senti statu, atq[ue] prae cipuis ejus scriptoribus	8	9-14
Paragraphus 1. Logic[a]e no men expenditur	8	15-16
Paragraphus secundus. Logic[a]e objectum	9	20-21
Paragraphus tertius. Logic[a]e utilitas	10	23-24
Paragraphus quartus. Logic[a]e ortus	11	7-8
Paragraphus quintus. Logic[a]e in artis forma reductio, atq[ue] ad nostra fere tempo ra progressus	12	4-7

⁵⁸ Para la transcripción se ha seguido la siguiente notación:

|| separación de línea.

[] explicación de abreviaturas.

(...) texto deteriorado, ilegible o que no pudo entenderse.

Se han mantenido las faltas de ortografía latina del original, y se han numerado consecutivamente las páginas.

	Pág.	Línea
Paragraphus 6. Logic[a]e deformatio	15	19
Paragraphus sextus (<i>sic</i>). Logic[a]e partitio	19	10-11
Paragraphus ultimus, methodus Logic[a]e traditur	20	8-9
LOGICES PARS PRIMA	22	8
<i>Sectio prima</i> de na[tu]ra, et diversitate idearum	22	8-10
<i>Articulus primus</i> , de idearum na[tu]ra	22	11
<i>Articulus secundus</i> De multiplici idearum divisione ubi de quinque ideis universa libus Porphyrii	29	5-8
Idea dividitur primo in simplicem et composi- tam [...]	29	9 ss.
Dividitur amplius in univ[ers]alem, particularem, et singularem [...]	29	20 ss.
Predicabilia [...]	30	13 ss.
<i>Articulus tertius</i> De veritate, et falsitate, claritate et distinctione idearum	34	13-15
<i>Sectio secunda</i> , de idearum sig nis, sive de terminis vo calibus	36	17-19
<i>Articulus primus</i> de signo et vocibus generatim sum tis	36	20-22
Signum sensibili [...]	36	23 ss.
Hoc vel naturale est [...]	37	6 ss.
vel est arbitrium [...]	37	8 ss.
Celebris tamen est divisio sig ni, in demonstrati- vum, pronosticum, et rememorativum [...]	37	14 ss.
Vox generatim accepta [...]	38	10 ss.
Nomen [...]	38	24 ss.
<i>Articulus secundus</i> de divisione terminorum 	39	4-5
Primaria su[a] divisionis terminos vocalis parti- tur in substantivum, seu absolutum, vel adjecti- vum, seu cognotati vum	39	6 ss.
Hinc rursus dividitur terminus, in concretum, et abstractum [...]	39	19 ss.
Dividitur ulterius terminos in comunem, particu- larem et sin gularem	40	5 ss.
Dividitur quarto in uni vocum, equivocum, et analogum [...]	40	13 ss.
Dividitur quinto terminus in cha tegoricum, et tran[s]cendentalem [...]	41	10 ss.
<i>Articulus tertius</i> , de nominis et rei definitione	41	20-21
Regul[a]e optim[a]e defini tiones quatuor com- muniter a Dialecticis afferri solent	43	4-6

	Pág.	Línea
Regula prima Definitio sit clarior re definita [...]	43	7 ss.
Regula secunda Definitio omni definito conveniat [...]	43	15 ss.
Regula tertia Definitio soli definito conveniat ..	44	8 ss.
Regula quarta Definitio sit brevior, quo fieri potest ..	45	3 ss.
<i>Articulus quartus</i> , de divi sione ..	45	8-9
Regula prima Divisio adequet totum divisu[m] ..	46	19 ss.
Regula secunda Divisio paucis constet partibus ..	47	6 ss.
Regula tertia Divisio recto ordine instituat ..	47	11 ss.
LOGICES PARS SECUNDA , de judicio et propositione ..	48	1-2
<i>Sectio prima</i> , judicii na[tu]ra ejusq[ue] proprietates paucis explicantur ..	48	12-14
<i>Sectio 2ª</i> , de origine vitiorumq[ue] judicia nostra depravatur, et qualiter illis sit occurrendum ..	49	20-21
Duo pr[a]ecipue s[un]t, qu[a]e nos impedi unt, quominus judicia vera de rebus pronunciemus, pra[e]judiciu[m] videlicet in fanti[a]e et pr[a]ecipitatio mentis ..	50	3 ss.
[...] secundum forma[m] dividitur in affirmativa[m]	51	9
Canon primus ..	51	10 ss.
Canon secundus, de judi cio et perceptione ..	53	5 ss.
Canon tertius ..	54	2 ss.
Canon quartus ..	54	13 ss.
<i>Sectio tertia</i> , de propositionis na[tu]ra ejusq[ue] multiplici divi sione ..	55	2-4
[...] secundu[m] forma[m] dividitur in affirmativa[m] et negativa[m] [...]	56	25 ss.
Si vero propositionu[m] materia[m] aspecte mus, dividitur in simplices, complexas et compositas [...]	57	1 ss.
Ratione quantitatis dividitur pro positio in universale[m], particulare[m], singu lare[m] et indefinitam [...]	57	20 ss.
[...] propositio ra tione qualitatis dividitur in affirmati vam et negativa[m], veram, et falsa[m] [...]	58	27 ss.
<i>Sectio 4ª</i> , de oppositione propositionum atque conver sione ..	59	10-13
<i>Articulus primus</i> , de oppositione propositionu[m] ..	59	14-15
Regula prima ..	61	12
Regula secunda ..	62	8
Regula tertia ..	62	20
Regula quarta ..	63	1

	Pág.	Línea
<i>Articulus 2</i> , de conver sione propositio[nu]m	63	17-18
Regula 1 ^a	63	25
Regula 2 ^a	64	3
Regula 3 ^a	64	11
<i>Scholio</i>	64	21
 LOGICES PARS TERTIA, de humana ratiocinatione, sive discursu ..	66	12-13
<i>Sectio 1^a</i> , de na[tu]ra ratiocinationis ejusq[ue] speciebus ..	67	11-12
Septem vulgo numeratur ar gumentationis espe-		
cies [...]	69	1 ss.
Entymema [...]	69	4 ss.
Syllogismus [...]	69	9 ss.
Exemplum [...]	69	25 ss.
Inductio [...]	70	4 ss.
Sorites [...]	70	27 ss.
Dilema [...]	71	16 ss.
Epicherema [...]	71	26 ss.
<i>Sectio secunda</i> , de na[tu]ra, materia et forma syllogismi ..	72	7-8
Simplex [...]	72	9 ss.
Compositus [...]	72	18 ss.
<i>Articulus 1</i> , de syllogismoru[m] simplium regulis ...	74	24-25
Regula prima	75	7 ss.
Regula secunda	75	19 ss.
Regula tertia	75	25 ss.
Regula quarta	76	4 ss.
Regula quinta	76	25 ss.
Regula sexta	77	12 ss.
Regula septima	77	25 ss.
Regula optava	78	7 ss.
<i>Articulus 2</i> , de singulis syllogis morum simplicium fi-		
guris	78	20-21
De figura prima	80	5
De secunda figura	82	19
De tertia figura	84	5
Corollarium	86	2
<i>Articulus tertius</i> Multiplex divisio syllogismi composi-		
ti bre viter affertur	86	13-15
Syllogismus demonstrativus [...]	86	25 ss.

	Pág.	Línea
Duplex insuper e[st] pr[a]esentis demons trationis species: altera a priori, [...] altera a posteriori	87	19 ss.
Syllogismus Típicus [...]	88	14 ss.
Syllogismus Sophisticus [...]	88	27 ss.
<i>Articulus ultimus</i> , de sophis matibus seu falsis rati ocinationibus	89	10-12
Primu[m] e[st] petio prin cipii [...]	89	26 ss.
Secundu[m] dicitur ignoratio Elenchi [...]	90	9 ss.
Tertium e[st] a n[on] causa probare causa [...]	90	18 ss.
Quartu[m] committitur ab imperfecta enumeratio- ne [...]	90	26 ss.
Quintum e[st] fallacia, seu Sophisma acciden- tis [...]	91	8 ss.
Sextum e[st] sophisma compositio nis, et divisio- nis [...]	91	15 ss.
Septimu[m] e[st] a dicto simpliciter ad dictum se- cundum quid, aut econtra [...]	92	4 ss.
Optavum e[st] translatio a ge nere in genus [...]	92	10 ss.
LOGICES PARS 4, de methodo	93	8
<i>Sectio prima</i> Quid sit methodo g[ene] ratim traditur	93	9-10
<i>Articulus primus</i> , de methodo Analytica	94	19-20
Pro methodo Analytica specia les leges tradi so- lent [...]	96	3 ss.
<i>Articulus secundus</i> de methodo synthe tica	97	3-5
Regul[a]e definitionu[m] [...]	98	5 ss.
Regul[a]e actiomatiu[m] [...]	98	12 ss.
Regul[a]e demonstrationu[m] [...]	99	1 ss.
Regul[a]e methodi [...]	99	12 ss.
<i>Sectio secunda</i> , de metho do studendi atque dis puntandi	100	8-10
<i>Articulus primus</i> , de me thodo studendi	100	11-12
Regula prima [...]	101	8 ss.
Regula secunda [...]	101	18 ss.
Regula tertia [...]	102	4 ss.
Regula quarta [...]	102	16 ss.
Regula quinta [...]	103	11 ss.
Regula sexta [...]	103	22 ss.

<i>Articulus 2, de methodo disputandi</i>	104	15
Regul[a]e generales disputationi	104	21
Regula prima [...]	104	22 ss.
Regula 2 [...]	105	4 ss.
Regula 3 [...]	105	22 ss.
Regula 4 ^a [...]	106	3 ss.
Regula 5 ^a [...]	106	10 ss.
Regula 6 ^a et ultima [...]	106	15 ss.
Regul[a]e disputationis pro defendente	106	22-23
Regula prima [...]	106	24 ss.
Regula 2 ^a [...]	107	2 ss.
Regula 3 ^a [...]	107	8 ss.
Regula 4 ^a et ultima [...]	107	17 ss.
Regul[a]e disputa[ti]o[n]is pro opponente	107	26
Regula 1 ^a [...]	107	27 ss.
Regula 2 ^a [...]	107	31 ss.
Regula 3 ^a [...]	108	5 ss.
Regula 4 ^a [...]	108	11 ss.
Regula 5 ^a [...]	108	17 ss.
Regula 6 ^a [...]	108	25 ss.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE LOS JUICIOS ANALITICOS Y SINTETICOS Y LA POSIBILIDAD DE LA METAFISICA

La filosofía del siglo XVIII estaba aún bajo la poderosa influencia de Descartes. Creía que nuestro conocimiento comenzaba con bien recortadas "ideas claras y distintas", y que continuaba luego por la unión o desunión de tales ideas mediante juicios.

Los empiristas ingleses del mismo siglo, aunque rechazaban el carácter supuestamente innato de tales "ideas", y su valor metafísico, seguían creyendo —en gran parte bajo la influencia poderosa de las matemáticas, proveniente también en alto grado de Descartes— que nuestro conocimiento comenzaba con atómicamente recortadas "ideas" (ahora en el sentido empirístico que las reducía a sensaciones o imágenes).

Kant recibió ambas herencias, y se le presentó entonces una gran aporía, que originó su filosofía crítica: en los juicios, las ideas unidas, o bien eran extrínsecas unas a las otras y su unión sólo podía fundarse en la experiencia ("este caballo es blanco"), y teníamos juicios sintéticos "a posteriori", que hacían avanzar nuestro conocimiento, pero que no eran universales ni necesarios, o bien eran intrínsecas una respecto de la otra (el P respecto del S), como en el caso "el hombre es animal", y entonces el conocimiento era "a priori", universal y necesario, pero tautológico, porque *animal* ya estaba contenido en *hombre*, y no había verdadero avance del saber.

Resultaba entonces que los juicios como "lo que comienza a existir tiene una causa", resultaban inexplicables, porque ni el P estaba en el S, ni se le agregaba en base a una mera experiencia (atento el carácter universal y necesario que tales juicios pretendían).

Creó así indispensable añadir a la clasificación común a racionalistas y empiristas cartesianos (juicios analíticos "a priori" y juicios sintéticos "a posteriori") un nuevo miembro, los juicios sintéticos "a priori", en los que el P no está contenido en el S y sin embargo se le agrega necesariamente.

Pero, ¿cómo podía ser esto? Si ni los sentidos ni el intelecto percibían la conexión, ya sólo fáctica, ya necesaria, de P y S, ¿cómo podían unirlos necesariamente? Pregunta grave, porque, sin tales juicios, a la vez necesarios y que daban a conocer algo nuevo, no había ciencia.

Kant creyó solucionar el problema mediante la atribución a nuestras facultades —sensibles e intelectuales— de "formas a priori", no derivadas a la expe-

riencia, las cuales, aplicadas a lo sensible, explicaban la *necesidad* de la conexión, mientras que la experiencia nos daba la *diversidad* de S y P.

Pero ello produjo dos consecuencias de no poca gravedad: a) la necesidad y universalidad de las ciencias (Matemática, Física) era puramente subjetiva, fruto de la aplicación de aquellas "formas a priori"; y, b) la Metafísica era imposible, porque no existía experiencia que nos diera la diversidad de S y P. De manera que, o empleaba juicios "analíticos a priori" y se perdía en vanas tautologías, o pretendía emplear juicios "sintéticos a posteriori" y entonces le faltaba la intuición sensible de la unión de S y P.

Pero Kant no criticó suficientemente sus propios puntos de partida, tomados del racionalismo y del empirismo vigentes. En ese sentido, podría escribirse una obra intitulada *Los presupuestos a-críticos de la Crítica de la Razón Pura*.

En el campo de los juicios, al que nos hemos limitado, presupuso entonces, desde su período precrítico, que el S y el P debían ser dos ideas bien recortadas y limitadas, ya fuera su contenido sensible (*juicios sintéticos "a posteriori"*), ya puramente inteligibles (*juicios analíticos "a priori"*). Agregó luego una síntesis de lo sensible y de lo inteligible (*juicios sintéticos "a priori"*), en el que el vínculo inteligible era *puesto* por el sujeto cognoscente. En este último caso se viene a negar la postura cartesiana (el juicio como conexión de ideas claras y distintas); pero tal solución está *determinada* por la aceptación no crítica de la clasificación hasta entonces vigente de los juicios, ofrecida por la tradición Descartes-Leibnitz-Wolff.

Nosotros creemos que la solución kantiana no es necesaria, y, apoyándonos en Santo Tomás, trataremos de hacer ver el error del punto de partida y por tanto de la clasificación de los juicios (aunque muchos manuales escolásticos acepten sin más la división racionalista, y aunque otros escolásticos se vean inclinados a aceptar la kantiana, a la que tratan de conciliar con el realismo: Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth, Lonergan y otros).

Es verdad que Sto. Tomás habla a menudo de una "*indivisibilium intelligentia*", es decir de una simple aprehensión de conceptos igualmente simples, y de una "*compositio et divisio*", o sea de una unión o separación de tales conceptos en y por el juicio. Esto no parecería superar el racionalismo metafísico o empirístico, y caer bajo la crítica de Kant. Pero, al procederse así, se olvidaría una cosa: que para Santo Tomás lo primeramente entendido era el *ente* (y el *ser, esse*, con valor existencial, en el ente), y que afirmaba que el ente está incluido en todo lo que se aprehende, y por tanto en todo concepto. Dice Santo Tomás: "lo primero que cae bajo el intelecto es el ente" (*Pot.*, q. 7, a. 15); "El ser mismo (*ipsum esse*) es lo perfectísimo de todo; se compara a todo como su acto" (*S. Theol.*, I, y. 4, a. 1, ad 3) y, especialmente, "el ente está incluido en todo lo que se aprehende" (*S. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2, c).

Ahora bien: el ente es universalísimo (trascendental), y está implícito en el S y en el P a la vez, y en su conexión, por lo que el juicio es definido por el Aquinate también como "*interpretatio simplicis apprehensionis*". De manera que aunque es verdad que existen juicios necesarios y universales ("el todo es mayor que la parte"; "lo que existe contingentemente tiene una causa"), y otros contingentes y particulares o singulares ("algún hombre es sabio", "Juan es blanco") todos ellos son en cierta medida *analíticos* (análisis del contenido definido de los conceptos), *analíticos de nuevo*, (en función de las exigencias del ente) y *sintéticos* (vinculación, en función del ente, del S y P).

Analícemos así el famoso juicio —decisivo para la Metafísica— de que "todo lo que comienza a existir (o existe contingentemente) tiene una causa".

Es verdad que en la noción de lo que existe contingentemente no está contenida la causa, pero sí la *exigencia* —no subjetiva— de una causa. Porque al entender “lo que existe contingentemente” y “causa”, co-entiendo el ente, trascendental, que embebe todo otro contenido. Entonces veo intelectivamente que un *ente contingente sin causa* sería contradictorio, pues participaría del ser (*esse*) —pues existe— sin participarlo, empero, pues no derivaría de otro, al negársele causa. Puesto que el ente, o es de por sí, o es de por otro (*Esse Ipsum Subsistens* y mero *ente*, respectivamente). De manera que el antedicho ente, o no debería ser, pues no recibe el *esse*, o por el contrario, debería ser el *Ser de por sí* (el *Esse* puro) al no tener causa. La escapatoria sartriana de un ente contingente *sin causa*, eleva, quíerese o no, tal ente a una cosa que existe de por sí, que es *ser*, y entonces necesariamente sería el *Ipsum Esse Subsistens*, Dios. Y al mismo tiempo, dice que es *contingente*.

De allí que el tomista vea intelectivamente, que, puesto que ese ente es *ente*, sin ser la *nada*, ni el *Ser subsistente y puro*, necesariamente *es* (existe) por *participación del ser*, y, por eso, a partir de otro y, en último término, de Aquél que es el *Ser por sí*.

Por eso decía Sto. Tomás que “aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, pertenece a su razón, porque lo que por participación es ente, se sigue que sea causado” (*S. Theol.*, I, q. 44, a. 1, ad 2), a. 1, ad 2), y agregaba en otra parte que “Dios no sólo es su esencia (...) sino también su ser (*esse*)” (I, q. 3, a. 4).

Así que en tales juicios hay *análisis* de las nociones en cuestión, *análisis del ente en general y de sus exigencias*, y *síntesis* consecuente de las nociones.

Los juicios de tal tipo —esenciales, como dijimos, a la Metafísica—, no son, pues, ni simples ni tautológicos análisis de nociones cerradas (S y P), ni meras comprobaciones de vinculaciones fácticas, sino que implican todas las operaciones que hemos visto.

El vínculo que permite la unión de lo distinto no es dado, por tanto, por una subjetiva “forma a priori”, sino por la co-captación del *ens commune*, y del *esse* en tal ente, con su valor generalísimo.

Y tal ente no es tampoco idea innata, sino visión intelectual en lo sensible, al captar el intelecto, por su conexión con la sensibilidad (en la *conversio ad phantasmata*), la existencia efectiva, y no meramente nocional, del ente, que nos había dado, abstrayendo (*abstracción, aversio a phant.*) las *quididades* que, luego, y gracias a la *conversio*, se sintetizarán o separarán en el juicio, con pleno valor existencial.

Por eso existen juicios necesarios en que el P no está en el S, sino que se revela como exigido por el S, al ser ello el resultado de un análisis del ente subyacente a sujeto y predicado.

Es que por debajo de los conceptos simples, resultado de la “*indivisibilium intelligentia*”, y dentro de ellos, está la co-captación de lo más trascendental y necesario, común a S y P, que vincula a ambos: el *ente* y el *ser del ente*.

Pero se dirá: ¿tiene valor metafísico el ente abstraído de la experiencia sensible? Si nuestro concepto de ente tuviera solamente ese origen, probablemente no. La teoría del “tercer grado de abstracción” nos llevaría sólo a un ente lógicamente inmaterial; pero no a una inmaterialidad real.

La auténtica teoría se ha revelado no hace muchos años. El alcance metafísico del *ente en cuanto ente* se manifiesta sólo porque alcanzamos entes dotados de inmaterialidad *real* y no sólo abstractiva. En efecto, la Metafísica, aunque es Filosofía primera por su dignidad y porque defiende los principios y determi-

na los objetos de todas las demás ciencias, es primera sólo en esa "via iudicii"; pero es la última en la adquisición del saber, "in via inventionis".

Ahora bien: *antes* de llegar por ese camino a la Metafísica, hemos descubierto ya *entes realmente inmatrimales*: en efecto, la Filosofía general de la Naturaleza termina en el descubrimiento de un Primer Motor que es *sin dimensiones* (Cfr. el final de la *Física* de Aristóteles), y a su vez la Psicología filosófica —parte también de la filosofía natural— ha descubierto en su culminación (lindante ya con la Metafísica) *dos entes realmente inmatrimales*: la inteligencia y la voluntad humanas, y sus respectivos actos; inmaterialidad revelada en la apertura ilimitada —trascendental— de tales facultades, en la capacidad de reflexión perfecta de la primera y en el libre albedrío de la segunda.

En posesión, pues, de entes realmente inmatrimales, el intelecto puede ya emitir un *juicio negativo*: el ente no es necesariamente material. Puede existir en forma material o en forma inmaterial: por tanto, mediante tal ente en cuanto ente y mediante el *esse* es posible un acceso real a la Metafísica. Aquel juicio negativo lleva el nombre de *separatio* y no de *abstractio*, porque la abstracción lleva a una inmaterialidad puramente conceptual, mientras que la *separatio* se logra por un *juicio* que declara que en la realidad misma se dan entes inmatrimales¹.

Por tanto, el principio filosófico de causalidad tiene un valor realmente metafísico: nos lleva, en su caso, a una Causa real: el *Ipsum Esse Subsistens*, Dios.

JUAN ALFREDO CASAUBON

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION EN LA ESCUELA TOMISTA •

El autor se propone analizar con precisión el alcance del principio de individuación en la escuela tomista, vale decir, en Santo Tomás y en sus comentaristas clásicos. En el primero y más amplio capítulo estudia el pensamiento de Santo Tomás a través de una minuciosa exposición crítica de sus textos, ordenados en dos series principales. La conclusión a que arriba es la siguiente: "El principio de individuación es la materia sellada por la cantidad, materia que es sellada en cuanto recibe la corporeidad (por la forma sustancial) y las dimensiones de la cantidad" (pág. 71).

El que Santo Tomás se refiera a la cantidad unas veces como "*no determinada*" y otras veces "*determinada*", según Degl'Innocenti, no implica un cambio de posición en el Aquinate, como han querido algunos autores; lo que quiere significar él es simplemente que la cantidad, que con la materia es principio de individuación, no es la figura que ella confiere al cuerpo aquí y ahora, sino la que lo determina a ser *éste* y no *aquel*. Es "*interminata*" en el primer sentido —no atiende a su configuración actual en el lugar— pero "*determinata*" en el segundo, en cuanto constituye al cuerpo como *éste* y lo distingue y separa de todo otro. En síntesis, para el Doctor Angélico, el principio de indi-

¹ Cfr. S. THOMAS, *In Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3 y 4. Sobre ello, ver L. B. GEIGER O. P., *Philosophie et Spiritualité*, ed. du Cerf, París, 1963, cap. *Abstraction et Séparation d'après S. Thomas*, en el tomo I de la obra indicada, pp. 87 ss.

* Il Principio D'Individuazione Nella Scuola Tomistica, por P. Umberto Degl'Innocenti O. P., Pontificia Università Lateranense, Roma, 1971, 173 páginas.

viduación es la *materia primera*, como sujeto receptor último de la forma, que constituye al cuerpo como incomunicable con otros inferiores, pero en cuanto está en acto *corporal* por la forma, y también por la *cantidad* determinada, que hace al cuerpo, ya incomunicable por la materia, *éste*, distinto de todo otro. La raíz del principio de individuación está, pues, en la *materia primera*, que, como *pura potencia*, no ejerce en acto su efecto individualizante, sino bajo la *forma sustancial*, la cual constituye a aquélla en *cuerpo*. Esta individuación, ejercida radicalmente por la materia, se complementa mediante la forma accidental de la *cantidad*, que determina y hace perceptible al cuerpo como *éste*, distinto de todo otro. Brevemente, el principio de individuación, según Santo Tomás, está constituido primariamente por la *materia primera*, que, actualizada por la forma, *incomunica* al cuerpo con otros inferiores; y secundariamente por la *cantidad*, en cuanto la señala muy precisamente como ésta y la distingue de toda otra. En cuanto a la cantidad, es individua por su mismo concepto de "*ordo partium*", de distinguir y difundir las partes del cuerpo en un lugar. Los textos de Santo Tomás son decisivos y abundantes. Baste citar el de la *S. Th.*, III, 7, 2, "*Quantum autem ad secundum (quantum ad non esse in pluribus) dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva... Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in huiusmodi formis (inhaerentibus), in quantum scilicet diversae formae numero, sunt in diversis partibus materiae*".

Con el mismo método analítico, en los capítulos siguientes el autor estudia en los propios textos —acumulados con abundancia y debidamente ordenados— la constitución del principio de individuación en los intérpretes y comentadores clásicos de Santo Tomás: Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, Juan Pablo Nazario y Juan de Santo Tomás. Capreolo, el Ferrariense y Nazario coinciden substancialmente con la posición de Santo Tomás. En cambio, Cayetano, con otros tomistas modernos —Manser y Gredt, para citar los principales— sostienen que el principio de individuación reside en la sola *materia primera*, en cuanto por su misma esencia implica una relación, no distinta de ella, a la cantidad "*interminata*". Por esta relación "*transcendentalis*", realmente identificada con ella, la *materia primera* queda "*sellada*" —*signata*— como *ésta* y distinta de toda otra. La razón de esta complicada explicación de Cayetano reside en poder colocar de este modo la individuación en un principio *sustancial* —como es la materia—. Se trata de explicar la constitución individual de la substancia, ya que los accidentes, sin excluir la cantidad, son individuos por la substancia individual que determinan. En esta misma posición parece ubicarse Juan de Santo Tomás, aunque, según el autor, "no es muy límpido y firme su pensamiento al respecto". Lo que preocupa a Juan de Santo Tomás es no influir en el principio de individuación de la substancia una forma accidental como es la cantidad; y, por eso hace intervenir a ésta antes de su actuación real, como simple término referido por una relación esencial involucrada en la *materia primera*. De este modo el principio de individuación se constituiría por la sola *materia prima*, que pertenece a la substancia.

En cambio, para Santo Tomás, con Capreolo, el Ferrariense y Nazario, la individuación se constituiría en: a) por la *materia primera*, que en el plano sustancial como sujeto primero, hace *incomunicable* a la forma con otros inferiores, y b) por la forma accidental de la *cantidad*, que al cuerpo, ya substancialmente incomunicable con sus inferiores por la materia, simplemente lo determina sensiblemente como *éste* y distinto de todo otro, precisamente porque la cantidad se constituye esencialmente como la forma que señala y distingue las partes del cuerpo.

Ya en una conclusión doctrinaria, fundada en Santo Tomás, en Capreolo, el Ferrariense y Nazario, el Padre Degl'Innocenti concluye: "El principio de individuación es la *materia corpórea* (actuada por la forma), actualmente *cuantificada*" o señalada como ésta y distinta de toda otra por la cantidad.

Un breve capítulo final determina el modo de individuación en los distintos seres: 1) Dios lo está por el mismo *Esse Subsistens*; 2) los Angeles por su forma distinta de su existencia, que no puede multiplicarse dentro de su propia especie, al carecer de materia; y 3) los seres corpóreos, sin excluir al hombre con su forma o alma espiritual, por su *materia signata quantitate*. El alma separada sigue individua por su relación esencial a su *materia signata* y, por eso, la metempsicosis es imposible.

El libro de Degl'Innocenti constituye una obra de la más estricta investigación, realizada seriamente sobre un abrumador acopio de textos, ordenados y analizados con rigor científico y claridad. Las conclusiones se logran como el resultado lógico y claro de esta exposición y análisis de los textos. Se trata, con toda verdad, de una auténtica y seria contribución al esclarecimiento de uno de los temas más arduos y complejos de la filosofía, en general, y del Tomismo, en particular.

La claridad latina de su ilustre autor, tan benemérito del Tomismo contemporáneo por tantas obras suyas, logra hacer asequible al lector el planteo y la solución de este arduo problema de la filosofía. La obra forma parte de la Colección Cathedra Sancti Thomae de la Pontificia Universidad Lateranense, que es también su editora.

[F. M. M. M.]

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

BIBLIOGRAFIA

JOSEF PIEPER, *La Defensa de la Filosofía*, versión castellana de Alejandro Esteban Lator Ros, Ed. Herder, Barcelona, 1970, 146 pp.

La defensa de lo grande que justifica el poder del intelecto, tal como lo expresa el autor, se cumple argumentando. Y por esto tiene lugar su obra. La cuestión se centra en una defensa de la filosofía que es al mismo tiempo un reafirmar el modo de concebirla del pensar occidental.

Desde el comienzo la reflexión aparece en un contexto metodológico original para nuestros días: proponer una cuestión y estar abierto y en silencio para oír a los que piensan de otra manera. Su tesis, en torno a la cual giran objeciones y respuestas, nos presenta una filosofía al modo de reflexión, de pregunta acerca de todo lo que hay. Y los acusadores se hacen sentir inmediatamente:

—Una tal definición es en primer lugar imprecisa y vaga.

Pero el autor también tiene preparada su respuesta:

—La exigencia de precisión, legítima en el ámbito de la ciencia, en filosofía es un mito. Además, dicen:

—No existe un filosofar al modo de reflexión y de pregunta, porque no lo fueron ni las grandes especulaciones del siglo XIX ni dejarán los filósofos cientificistas de nuestro siglo, que así lo sea.

Pero humildemente contesta a los objetantes:

—No otra cosa es filosofar que un preguntar, un mantenerse en un no saber, un aceptar que las respuestas no revistan el carácter de información que aquiete nuestras preguntas.

Pero insisten:

—La filosofía es algo inútil y esto, todos lo saben. ¿Cómo pueden creer, entonces, que tenga algún sentido?

¡Eficaz argumento! Exodo de filósofos... Concedamos —dicen— para no ganar tan pronto la batalla, que la filosofía puede subsistir, pero eso sí, hay condiciones: el proceso del filosofar debe poder ponerse en marcha a discreción por una operación mental claramente definida. ¡Voluntarismo inmanente a toda exigencia de utilización práctica!, gritan los acusados...

Y entonces el poder de la defensa comienza a sentirse:

—Filosofar es algo gratuito, es una actividad interior no aprendida o al menos no se la estudia al modo como se estudia y aprende filosofía.

Aquí el autor es intransigente, aun cuando con plena conciencia de la situación actual llega a decir que este desacuerdo es tanto mayor en nuestra época por cuanto la lucha hoy no es sólo conseguir el pan, sino y principalmente por preservar la libertad, a partir de lo cual la pregunta si una existencia humana verdadera implica o no el filosofar se hace tremendamente problemática o simplemente no se formula por falta de sentido. Los que acusan, como bien lo hace notar el autor, no son siempre los de afuera, también dentro de la filosofía se enmascaran las fuerzas de la destrucción favoreciendo las imitaciones fraudulentas de los verdaderos filósofos. Las acusaciones que se ejercen por oposición abierta, tiene al menos, el valor de la franqueza, de no ocultar la verdad de lo que intentan con el disimulo. Pero cuando se trata de moneda falsa es mucho más grave porque fomentan la apariencia de auténtica filosofía y la creencia de que no falta nada cuando falta la verdad. Es el dominio del sofista, del filósofo aparente que busca en todo la originalidad conceptual o lingüística, que se libera de la verdad objetiva y queda preso en la búsqueda de lo suyo... Los argumentos a favor y en contra se presentan repetidamente a lo largo del libro, a veces produciendo cierta fatiga en el lector, por ejemplo cuando se trata de rescatar la filosofía de toda posible utilización práctica, da argumentos, y vuelve a darlos, hasta que encuentra tal vez el que más prueba: la filosofía no puede ni debe servir para nada porque ella se decide con un privilegio, el de la libertad. Y ésta, entendida no sólo como espacio libre en el que se hace posible el diálogo intelectual, sino también y principalmente como actitud interior que no es una conquista contra lo anónimo sino el fruto de la verdad. La no utilidad de la filosofía no la decide arbitrariamente el filósofo sino la verdad a que apunta. Por esto, frente a la verdadera filosofía, la ciencia parece más bien caracterizarse por un "forma especial de falta de libertad de espíritu". No puede dejar de lado la tentación de claridad, de precisión, de distinción propia y legítima del quehacer científico, como también su derecho a prescindir más o menos explícitamente de todo dato no verificable, aunque éstos sean los presupuestos de la existencia. Sin embargo, insiste el autor en que el litigio no se da entre filosofía y ciencia, sino con la opinión de que las ciencias marcan el único pensar verdadero y exacto sobre la realidad. Y para estos objetantes, la defensa pone límites:

1º) No es lo mismo el preguntar del científico que el preguntar del filósofo;

2º) La perfección del conocimiento no la determina la exactitud sino el grado de ser del objeto que se presenta;

3º) Los resultados en ciencia no revisten el mismo carácter que en filosofía;

4º) Y el progreso lineal de la primera, se convierte en la segunda casi en una recuperación de lo olvidado que llamamos recuerdo...

Con todo, está muy lejos el autor de querer ganar batallas a cualquier precio. Por eso en las últimas cuestiones llama a la reflexión: rechazar orgulosamente las críticas por el solo hecho de que son científicas, significaría para la filosofía el peligro de convertirse en un "puro entretenimiento intelectual". La ciencia tiene exigencias que humildemente deben aceptarse. Una de ellas dice: ¡Claridad en el lenguaje, señores filósofos! Y hay que conceder, porque la profundidad y la verdad de las cuestiones no dependen de palabrería inútil como tampoco del uso de un lenguaje personal.

Sin embargo, como buen filósofo, el que ejerce la defensa tiene la última palabra: claridad sí, pero la oferta científica de un lenguaje artificial, ¡no!

Porque en filosofía los símbolos matemáticos resultan de exactitud aparente, exactos como palabras, pero aparentan realidades que no existen...

Y llegamos al final de estas cuestiones y aquí nos preguntamos si vale la pena la lectura de este libro: escrito a mediados de siglo por un filósofo alemán que describe la situación de la filosofía tomada principalmente de su experiencia alemana. Por ejemplo, alguno de los textos que son índice de esta situación están sacados de las ponencias en las asambleas del Partido Socialista de Alemania Oriental en los años 1951 y 1957.

Y aunque menos llevadero que otros del mismo autor, decimos que vale la pena su lectura.

MARÍA RAQUEL FISCHER

ALBERTO CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, 373 pp.

Esta obra —que se presenta como el primer volumen de publicaciones del II Congreso Nacional de Filosofía realizado el año pasado en Alta Gracia (Córdoba)— nos brinda un panorama asombrosamente completo de una realidad tan difícil de abarcar como lo es la actividad filosófica de nuestra patria. Digo “tan difícil de abarcar” porque carecemos de centros de información que de algún modo nos tengan al tanto de lo que sucede en este campo, de quiénes son los que trabajan en él, de qué se ocupan actualmente, de cuáles son los resultados de su labor.

Hay, sin duda, datos fragmentarios, dispersos en algunas publicaciones especializadas, en notas bibliográficas de revistas o diarios o en catálogos de librerías. Pero no se ha encarado, como ocurre en otros países, una labor informativa continua y coherente, pese a los deseos expresados durante el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1948). Tal vez de esta falla dependa el aislamiento con que se trabaja en materia filosófica, malgastando tiempo y esfuerzos. Es un hecho lamentable, pero que por ello mismo debe subrayarse, que en este ámbito no se intercambian ideas y experiencias, ni siquiera entre los que tienen afinidades temáticas o tendenciales. Y no se podría inculpar de esto a nuestro individualismo criollo, ya que en otros campos del saber no se da este fenómeno. Parecería que en materia filosófica “los hombres son islas” y los grupos cotos cerrados.

De ahí la importancia capital de la obra de Caturelli, trabajador incansable y fecundo, entrañablemente preocupado en investigar el pensamiento filosófico argentino y su pasado inmediato. Gracias a su labor contamos con notables esclarecimientos sobre la obra de filósofos de valer que, de otra manera, habrían caído en un lamentable olvido. Gracias a ella contamos ahora con un cuadro general, que en adelante será una referencia ineludible, de nuestra actividad filosófica. Quiérase o no, este libro rompe las murallas que nos encastillan. En un mundo en el que la comunicación interpersonal o intergrupal es un imperativo de la hora y en el que la socialización se ha convertido en un tema casi obsesivo, nos da un ejemplo de apertura y de comprensión que debe ser seguido por todos, en especial por los que “tematizan” la comunicación y lo social, sin esforzarse por llevar a la práctica lo que predicán.

No sería posible dar, en el corto espacio de una reseña, una idea de la riqueza de esta obra, cuyo índice de autores abarca dieciséis páginas a doble

columna. En diez capítulos expone las raíces filosóficas de la filosofía argentina, precedidas por notables esclarecimientos sobre el ser nacional; estudia luego el paso del espiritualismo a la tercera escolástica, el espiritualismo ecléctico, el krausismo y el racionalismo, el positivismo, el posterior período de transición, el neokantismo, el vitalismo y el realismo, la fenomenología, el historicismo y la axiología, la fenomenología existencial y la ontología de la existencia, la filosofía cristiana en sus diversos matices, siguiendo una división por regiones geográficas, las recientes tendencias espiritualistas, la filosofía de la naturaleza, la lógica y la filosofía de las ciencias. Todos tienen su lugar, los filósofos de renombre y los principiantes, los de abundante y los de escasa producción, los marxistas y los católicos (y los católicos marxistizantes), los espiritualistas y los materialistas, los empiristas y los racionalistas.

Pero el mérito principal de la obra no es tanto la increíble acumulación de datos, notablemente ordenados en sus páginas, sino la objetividad de sus claras y ordenadas síntesis de tan dispares pensamientos. Tal vez pueda disentirse acerca de la importancia mayor o menos concedida a tal o cual filósofo y de la extensión mayor o menor con que trata de unos o de otros y hasta de las breves observaciones personales hechas a propósitos de los autores estudiados. Pero en un punto no cabe disensión: en la seriedad y el respeto con que trata a pensadores de tan disímil nivel y orientación. El pensamiento filosófico argentino tiene con Caturelli una imponderable deuda de gratitud.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

ISMAEL QUILES, *Qué es el yoga*, Colección Esquemas, Editorial Columba, Buenos Aires, 1970, 151 pp.

El subtítulo de la obra: *Filosofía, mística y técnica yogas* indica las tres direcciones de contenido que el autor quiere dar a su libro sin pasar de un nivel introductorio e informativo, como corresponde a la índole de la Colección. Es sabido el interés que las prácticas e inclusive la filosofía yoga han cobrado en Occidente, uno de cuyos signos más significativos es la proliferación de "academias" e "institutos" donde se las enseña y practica. Frente a ellos el autor se plantea un problema tal como lo podría hacer cualquier cristiano que desee introducirse en la filosofía y técnicas de concentración orientales: ¿Qué debe hacerse? ¿Es aceptable? ¿En qué medida? Por eso el libro constantemente vuelve las reflexiones a estas preguntas. El mérito principal reside, a nuestro parecer, en el enfoque práctico y sencillo con que son abordadas estas difíciles cuestiones. Además nos permite vivenciar, siquiera en parte, lo que ha sido su propia experiencia en comunidades yogas y en encuentros y comunicaciones con maestros e iniciados.

Después de explicar en qué consisten las grandes direcciones del yoga se dan ejemplos prácticos de realización. La conclusión —que es a la vez tesis capital del libro— es que el yoga para los occidentales es un ejercicio de indudable valor para la concentración intelectual, la relajación y el descanso físico y para la salud en general. Por lo tanto es posible utilizar sus técnicas sin aceptar necesariamente el trasfondo doctrinario que no coincide con nuestra manera de pensar. Llega incluso a recomendarlo a los religiosos como práctica para la concentración en la oración.

Dado que el libro se limita al nivel introductorio, para los que deseen profundizar ciertos temas se añade al final del volumen una bibliografía básica y los textos de los maestros orientales más importantes en versiones en lenguas occidentales.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

GIORGIO M. GOZZELINO, *La filosofía di Alfred Jules Ayer*, Pas-Verlag, Zürich, 1964, 199 pp.

El propósito del libro es entablar un diálogo con el neopositivismo lógico, habiéndose escogido a Ayer por cuanto, según el autor, tiene el mérito de ofrecer la presentación tal vez más clara y más filosófica ("piu marcatamente filosofica") de lo que desea captar. Sin duda este libro tiene el mérito de ser la primera obra que se refiere a todo el pensamiento de Ayer.

En los primeros tres capítulos (1. El principio de verificación. 2. La naturaleza de la filosofía. 3. La filosofía en acto) se expone la filosofía escrita por Ayer desde 1934 a 1936. Los dos siguientes (4. La crisis de la verificación. 5. Reflexiones sobre la crisis de la verificación) se refieren el pensamiento posterior. En el capítulo 6. (Valor y límites de la filosofía de Ayer), después de señalar el valor del análisis del lenguaje, indica el cientismo de la epistemología de Ayer, siguiendo a Van Melsen (filosofía de la naturaleza). En el capítulo 7 (La originalidad de la filosofía de Ayer), compara el pensamiento de Ayer con el Círculo de Viena, Carnap, Schlick, la filosofía analítica, Moore, Russell, Wittgenstein, la escuela de Cambridge, la escuela de Oxford, el empirismo inglés clásico, Locke, Berkeley, Hume. En la bibliografía ofrece una lista de los escritos de Ayer, sobre Ayer y las recensiones a sus obras.

Este libro tiene un carácter informativo digno de tenerse en cuenta; resume y expone con claridad lo que otros autores y Ayer han sostenido. Los tres primeros capítulos nos dan una ajustada visión del pensamiento de Ayer, hasta 1936; los dos siguientes parecen no captar las dificultades que el mismo Ayer advierte en su radical posición. No se trata sólo de una revaloración de sus anteriores ideas sino más bien de un cambio de ideas. El penúltimo capítulo sólo nos ofrece un resumen de lo dicho en los capítulos anteriores y transcribe, como lo dije anteriormente, el pensamiento de Van Melsen. El capítulo final es realmente presuntuoso: es imposible para un ser humano llevar a cabo la comparación de las ideas de Ayer con tantas otras ideas y autores. Una vida no alcanzaría para llegar a conclusiones acerca de Ayer y Wittgenstein, Ayer y Hume, por ejemplo, a no ser que las comparaciones se basen en lo que dicen los manuales breves de historia de la filosofía sobre los autores comparados.

ALBERTO MORENO

G. HASENJAEGER, *Introduction to the basic Concepts and Problems of Modern Logic*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1972, 180 pp.

Diez años después de haber publicado su edición en alemán, G. Hasenjaeger escribe en Bonn, en agosto de 1971, el prefacio de esta recomendable introducción a los conceptos básicos y a los problemas de la lógica moderna y que ya presentara esta revista (*SAPIENTIA*, 1968, XXIII, p. 206).

La nueva edición, en inglés, adapta algunos ejemplos lingüísticos así como algunas pruebas. Por otra parte, se han mejorado algunos pasajes, en la mayoría de los casos, para evitar ambigüedades propias de la edición en alemán. Por último, en la bibliografía han sido reemplazadas algunas obras editadas en alemán, por una fuente más reciente, escrita en inglés.

La obra sigue aún hoy teniendo todo el valor que se pusiera de manifiesto en la recensión citada al publicarse su edición en alemán. Su lectura, desde todo punto de vista, sigue siendo recomendable.

AFRA ALEGRIA DE BUN

MIGUEL BENZO MESTRE, *Sobre el sentido de la vida*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, 214 pp.

La pregunta por el sentido de la vida es —sin duda— la interrogación más radical de la especulación filosófica. Miguel Benzo trata, en el presente estudio, de sintetizar el planteamiento actual de la cuestión y ofrecer unas reflexiones sobre la misma. Para ello se ha valido de un método histórico-comparativo, examinando las diferentes actitudes que, ante la pregunta “¿por qué y para qué vive el hombre?” han adoptado los modernos positivismo, el joven Marx, Freud, Sartre, algunos psicoanalistas contemporáneos, los diferentes tipos de religiones y, finalmente, la fe bíblica.

En el análisis de estas posiciones incluye textos originales particularmente significativos que —a pesar de su brevedad— constituyen una antología sumamente útil para la comprensión del tema.

Los cuatro primeros capítulos tienen un carácter marcadamente analítico y expositivo. En el capítulo V, en cambio, el autor nos da una interpretación sintética del pensamiento antropológico de Marx, Freud y Sartre destacando sus conclusiones coincidentes: “El hombre se mueve básicamente por dos tendencias contrapuestas, que son el ansia de vivir intensamente y el ansia de seguridad frente al dolor y la muerte” (p. 147). El conflicto surge cuando el hombre toma conciencia de que cuanto más intensamente vive, mayores riesgos de dolor y destrucción se corren. Este carácter básicamente conflictual de la naturaleza humana es ilustrado con una muy buena selección de textos tomados de “La personalidad neurótica de nuestro tiempo”, de Karen Horney, y “El miedo a la libertad”, de Erich Fromm.

Como esta antinomia radical del hombre tiene su suprema manifestación en la actitud religiosa, Miguel Benzo dedica los dos últimos capítulos de su obra al estudio de las religiones estáticas —donde predomina el ansia de seguridad absoluta— y el concepto bíblico del sentido de la vida que supone un ideal religioso dinámico y épico.

En pocos momentos nos dice el autor su propio pensamiento acerca del significado de la existencia, aunque —sin duda— se lo puede vislumbrar en las interpretaciones críticas de las distintas posiciones: sólo en la página 206, cuando analiza las notas de lo que él llama “teología existencialista”, dice explícitamente que confiesa por ella una profunda simpatía. He aquí cómo sintetiza el autor los caracteres de esta “teología existencial”:

—“Concepto del hombre terreno como ser radicalmente contradictorio, en el que el desacuerdo entre sus ansias últimas y la posibilidad de satisfacerlas no tiene conciliación intramundana;

—insistencia en el carácter misterioso del Dios creador de este universo inarmónico;

—esperanza contra toda esperanza en la superación escatológica de las contradicciones en una vida eterna cuyo carácter concreto es inimaginable desde el eón presente;

—primacía del amor al prójimo, por el que cada hombre comparte los sufrimientos ajenos y lucha por proporcionarles todo el alivio posible, aun a sabiendas de que no tienen solución terrena completa" (pág. 205-206).

Este trabajo, publicado por la B. A. C. en una muy cuidada edición de su serie Minor, es verdaderamente un libro de meditación sobre el hombre. El lector encontrará en sus páginas una valiosa ayuda no sólo para iluminar el misterio de su vida, sino también para plantearse las preguntas que le atañen personalmente.

CARMEN VALDERREY

AUGUSTO C. CARDENAS, *Breve tratado sobre la analogía*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1970, 213 pp.

El tema de la analogía es uno de los más intrincados de toda la filosofía: aparte de la dificultad que por sí mismo posee, lo complican sus íntimas ligazones con los problemas cruciales de la lógica, la gnoseología y la metafísica. Tal vez sea por ello que, pese a haber sido tratado por casi todos los filósofos desde la época aristotélica, haya sido necesario esperar hasta el siglo XVI para que un filósofo se animara a dedicarle un estudio monográfico, el famoso *De nominum analogia*, de Tomás de Vio.

Es precisamente en esa obra en la que se inspira el autor del libro que reseñamos, un distinguido pensador mexicano. En estilo claro y elegante estudia en doce capítulos: 1) lo impropriamente análogo, 2) lo propiamente análogo, 3) la predicabilidad del análogo, 4) la definición de los análogos, 5) la jerarquía de los analogados, 6) la legitimidad de la analogía en el discurso, 7) significación, suplencia y analogía, 8) la analogía de la noción de ser, 9) esencia y existencia, 10) participación y analogía, 11) viabilidad del realismo inmediato y 12) conclusiones.

El autor no pretende hacer un análisis exhaustivo, sino una presentación elemental del tema, con todas las referencias lógicas, gnoseológicas, metafísicas y psicológicas que implica, hechas éstas con la mayor sencillez y claridad. El especialista no hallará nada nuevo, pero el principiante podrá fructuosamente iniciarse en un problema cuyas ramificaciones se extienden por todo el campo de la filosofía.

La inspiración cayetanista antes anotada no impide la inclusión de la llamada "analogía de atribución intrínseca", que, sin embargo, no deja de aparecer subordinada a la de proporcionalidad propia, lo que no parece correcto; sin duda esto se debe al tratamiento harto deficitario de la noción de participación, cuya importancia parecería haber escapado al autor.

Es digna de encomio la excelente presentación de esta obra, que se añade a la importante serie de publicaciones filosóficas del Club de Lectores.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EMILIO LLEDO, *Filosofía y lenguaje*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1970, 186 pp.

Los estudios que comprende este volumen, siete en total, han aparecido anteriormente en diferentes publicaciones. Tienen en común el corresponder a diversos aspectos y reflexiones sobre una historia de la filosofía del lenguaje, que el autor proyectó y prepara desde hace algunos años, con la intención de mostrar cómo la evolución del pensamiento no puede desligarse de la del lenguaje en que se expresa. Citaremos a continuación el título de los artículos y las principales afirmaciones —o al menos las que así nos lo han parecido— de cada uno de ellos:

Filosofía del lenguaje como historia de la filosofía: 1. El problema de la lógica matemática es el siguiente: si se ha situado en un nivel de "recurrencia" a otros niveles en cuyo caso dependería del nivel al que se recurre (y éste sería el de la matemática); 2. Toda definición del lenguaje ha de ser genética y dialéctica; y toda reflexión sobre el lenguaje no puede realizarse sin analizar cada uno de sus componentes; 3. Un síntoma de la filosofía contemporánea es la preocupación por el lenguaje (una filosofía, pues, que no se ocupara del lenguaje no sería en realidad "contemporánea" sino más bien "anacrónica"), y este interés tiene manifestaciones tan opuestas como el positivismo lógico y el pensamiento del último Heidegger. De cualquier modo, si hay un autor cuya obra es indispensable conocer y repensar, ese es Wittgenstein.

El lenguaje filosófico griego: hacia una revisión de la terminología filosófica: 1. Desde la última guerra es un hecho consumado la paralización del pensamiento filosófico occidental; 2. De los varios caminos por los cuales se intenta salir del estado de crisis, uno, el del lenguaje, parece ser común a todos los esfuerzos; 3. En la historia de la filosofía ha habido "constantes terminológicas" que levantaban construcciones ideales aceptando los esquemas formales ya formados. En la filosofía occidental se nota todavía la influencia del bloque terminológico que es herencia de Aristóteles, pero desgajado de la raíz semántica que le dio origen; 4. Como consecuencia, muchas palabras han perdido su significado; y a pesar de ello, se han mantenido en el lenguaje filosófico. Pero el significado es contenido indispensable de la palabra, sin él, es un sonido vacío, y no puede servir ni de base ni de puente para una especulación filosófica.

Lenguaje e historia de la filosofía: 1. El pasado filosófico puede estudiarse como una obra con respecto a la cual es necesario plantear y responder a tres preguntas: *quién habla, de qué habla y a quién habla*; 1.1. El *quién* de la filosofía puede ser explicado desde tres planos: el de la educación, el de la clase intelectual a la que pertenece y el del espacio teórico de la época en que vive; 1.2. El *qué* alude a las estructuras y los contenidos. El lenguaje filosófico admite un análisis que permite fijar planos constitutivos; 1.2.1. La estructura del lenguaje en que se escribe; 1.2.2. Los términos propiamente "filosóficos" que se refieren a contenidos específicos; 1.3. El *a quién* nos indica el destinatario, y en definitiva hay una referencia a la praxis. La referencia esencial entre filosofía y praxis es indubitable para el autor, a tenor de dos textos muy claros, que transcribimos: "Cuando el pensamiento no encuentra posibilidad de integración en la praxis... no tiene contraste posible con el que enfrentar su verdad" (p. 89); "La filosofía como mera teoría no tiene sentido si, de algún modo, no va unida a la praxis histórica" (p. 90).

Lenguaje e interpretación filosófica: 1. La tesis sería descubrir el carácter trascendental del lenguaje en la interpretación filosófica; 2. El análisis de los

planos que integran el nivel teórico de expresión obligaría a construir un nuevo sistema de filosofía del lenguaje, el cual tendría como postulado principal que el pensamiento filosófico no existe más que como pensamiento *expresado*, objetivado y en cierta manera cosificado en el lenguaje. No hay nada fuera del lenguaje donde el mundo (y el pensamiento forma parte de él) pudiera verdaderamente objetivarse; 3. Mientras que el lenguaje de la ciencia, de la obra literaria y de la obra histórica traslucen por sí mismos su estructura referencial, el lenguaje de la filosofía no expresa una estructura referencial inmediata. El pensamiento filosófico no tiene otra estructura referencial inmediata que la de su mismo lenguaje (p. 113). El lenguaje filosófico tiene una vertiente sintáctica, y otra semántica, y en ella se descubre el *ser*. (Habría entonces alguna referencia lingüística, aunque el autor no lo diga, pero no sería inmediata sino mediata, a través del *sentido*.)

"Lógico" y "Terminológico" en Filosofía. Una nota introductoria al lenguaje de Heidegger: 1. La hermenéutica filosófica debe cuidar sobre todo el aspecto lógico del lenguaje, en el sentido de logos como manifestación de un determinado contenido conceptual; 2. En su análisis fenomenológico Heidegger va en busca de una cierta realidad que ha perdido su verdadera esencia. Cuando el lenguaje se desgaja de sus "raíces naturales" se convierte en terminología.

Un modelo de semántica filosófica: 1. Hay un proceso hermenéutico, que nos permite interpretar un texto ("saber de qué se habla") que constituye un cierto grado de cosificación semántica. Los niveles son los siguientes: terminológico, teórico, sociológico e ideológico; 2. Cumplidas estas etapas (creemos que debe interpretarse, consciente o inconscientemente por parte del autor o sus discípulos o seguidores) el pensamiento ha dejado de ser pura teoría, pues no es una visión *que ve* el mundo, sino *que ve lo que quiere ver* del mundo. (Parece entonces que el autor acepta implícitamente la tesis de que aunque toda filosofía sea objetiva en el sentido de que ve algo del mundo, nunca puede cumplir este proceso de objetivación, porque siempre selecciona aspectos. La filosofía podría ser llamada "saber de la totalidad", pero a condición de que se entienda "saber de la totalidad aceptada".)

Semántica cartesiana: 1. Una cuestión no suficientemente estudiada de Descartes es lo relativo a su "estilo filosófico"; 2. Cuando un autor utiliza un lenguaje característico por su sencillez y claridad, los problemas de inteligencia de lo que se dice aumentan. Algunos de ellos se tratan en el texto, que por su complejidad no pueden reproducirse aquí.

Cada uno de estos temas requeriría de por sí un comentario especial, que no podemos encarar ahora. Las afirmaciones del autor son fuertes, a veces audaces, tal vez discutibles. No puede negarse su interés intrínseco y la pertinencia de su fundamentación teórica, a lo que hay que añadir el hecho exterior pero no menos importante, de su claridad conceptual. Y a propósito, un párrafo nos parece especialmente destinado para servir de examen de conciencia a los noveles filósofos (y a otros que no son tan noveles): "El mito de la profundidad filosófica... ha diluido a la filosofía, muchas veces, en un pensamiento fantasmagórico, incoherente y absolutamente vacío" (p. 98). ¿No será éste un prudente llamado a la humildad intelectual, a una duda metódica sobre nuestras propias elaboraciones? Porque en la especulación filosófica, como en tantas otras cosas "no todo lo que brilla es oro".

M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, 621 pp.

Según manifiestan los autores en la *Presentación* de la obra, se trata de una síntesis de dos publicaciones anteriores: *Los comienzos de la salvación* y *El evangelio de la gracia*, si bien entre aquéllas y la actual debe ubicarse la realización del Concilio Vaticano II, fuente de importantes nuevos aportes.

La temática del libro considera al hombre "cristocéntrico", es decir, como ordenado a Cristo por la economía divina, en la primera parte (EL HOMBRE BAJO EL SIGNO DE ADÁN: *creatura de Dios, imagen de Dios, alienado por el pecado*), y como efectivamente realizado en la unión con Cristo, a través de la segunda parte (EL HOMBRE BAJO EL SIGNO DE CRISTO: *en Cristo, por Cristo, hacia Cristo*). En la *Introducción* los autores exponen el sentido del presente trabajo: "Nuestro trabajo es más bien un vademecum para el estudio personal, una guía para encontrar el acceso a las fuentes y para poder proseguir luego la investigación teológica, en el sentido de las orientaciones dadas por la OT 17"; sentido que da razón del método empleado: presentación del tema, bibliografía abundantísima, fundamento bíblico, reflexión patristica, sistematización teológica (tradicional y contemporánea) y proposición de temas de estudio con indicación de fuentes. La intención de la obra, en consonancia con las directivas de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, es que "acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas".

Tratándose de un libro de indudable interés tanto por su enfoque y método cuanto por la erudición que trasuntan sus referencias de carácter histórico y la bibliografía citada, no creemos superfluo puntualizar la presencia de algunas nociones confusas e incompletas, cuando no desconcertantemente erróneas. Así por ejemplo: "podremos decir que es *causa eficiente* (?) del mundo aquel Verbo que en la plenitud de los tiempos se encarna; más aún, que es la causa eficiente en cuanto que se encarna" p. 65). O la exigencia de una secularización de la imagen, como reacción frente a una mal entendida religiosidad que dividiría al mundo en sagrado y profano (pp. 107-108), cuando más adecuado sería la superación de tal dualidad en una dirección ascendente, por la sacralización del mundo, según las explícitas directivas de la "*Gaudium et Spes*".

En la p. 113, parecen oponerse una imagen del hombre denominada estática, propia de la teología clásica, y otra dinámica, que se atribuye a las Escrituras, oposición que resulta destruida si se trabajan adecuadamente las afirmaciones de los párrafos 156 y 160 (pp. 118-120): "En efecto, el hombre es una creatura, por consiguiente un ser potencial, que vive en medio de cierta indeterminación al no poseer necesariamente toda su perfección desde el principio". Ya en otro contexto, nos resulta también un tanto excesiva la pretensión de adjudicar al Concilio Vaticano II el descubrimiento de la unidad del hombre, como superación de la composición de sustancias al parecer proclamada por la teología tradicional; por otra parte, tal planteo entra en abierta contradicción con las afirmaciones de los párrafos 196 (p. 143) y 200 (pp. 145-146). Y a propósito, ¿en qué sentido debe entenderse "actualmente, habiéndose abandonado prácticamente esta concepción hilemórfica de la materia, las categorías materia-forma, que ya no tienen ninguna aplicación a no ser en el caso del hombre, no sirven para dar una verdadera explicación sobre la unión espíritu-materia"? No parecen los autores hallarse al tanto de

la esplendorosa vertiente tomista del pensamiento actual en Francia, Italia, Canadá e incluso Argentina.

Otra noción confusa es la de creación, que parece regirse por las mismas imprecisiones que la cosmovisión teilhardiana, a la que se menciona como autoridad. Y también aparece muy poco claro el texto de p. 191: "Todos los seres creados son solidarios entre sí, ya que al haber *brotado* de la *misma materia primordial* creada por Dios son «trabajados» por Dios": ¿qué entidad tiene esa materia?; ¿es subsistente?; ¿es previa a los seres, o surge con ellos?; ¿qué significa "haber brotado"?

En p. 607 se afirma que los conceptos de amistad filial con Dios, y de inhabitación del Espíritu Santo "subordinados a un acto de conocimiento que el hombre de suyo no puede ni siquiera desear... es extraña a la Escritura y a la experiencia cristiana" (!!!). Finalmente, y concluyendo nuestra enumeración, citamos la naturalización de lo sobrenatural que se encuentra en p. 609.

No obstante estas precisiones, sigue pareciéndonos la presente una obra valiosa en su género; y no sería justo omitir el elogio de su muy didáctica presentación, como así también de la excelente impresión a la que por otra parte nos tiene acostumbrados la Editorial Sígueme.

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

JOSE FERRATER MORA, *Las palabras y los hombres*, Ediciones Península, Barcelona, 1972, 152 pp.

A través de una serie de breves ensayos, el autor enfoca ciertos problemas filosóficos mediante el análisis del lenguaje con que son expresados. Siendo la palabra una manifestación del pensamiento y de las demás experiencias humanas, es posible echar un poco de luz en esa zona tan rica como misteriosa que es la vida interior del hombre, estudiando las expresiones lingüísticas en que de alguna manera aquélla se traduce.

El libro se abre con un interesante capítulo sobre las principales ideas que, a través de la historia, se han tenido acerca del hombre, de su naturaleza y de su destino. De acuerdo con la metodología propuesta, el autor intenta hacer una reflexión sobre estas concepciones, utilizando como instrumento los vocablos o fórmulas lingüísticas con que se han expresado. Los célebres versículos del Génesis, por ejemplo, revelan un concepto del hombre como creatura e imagen de Dios; la definición clásica de "animal racional", presupone la idea esencialista propia de los filósofos griegos; las fórmulas "homo sapiens", "homo faber", "homo symbolicus", etc., intentan aclararnos de alguna manera la naturaleza y condición del ser humano.

El autor analiza esta diversidad de términos y definiciones que pretenden manifestar lingüísticamente las ideas que el hombre tiene de sí mismo, y considera que todas tienen un valor relativo y limitado, ya que sólo se refieren a aspectos parciales de la naturaleza humana. Considerando la diferencia entre las expresiones "ser alguien" y "ser algo", Ferrater Mora reflexiona sobre el carácter personal del hombre, que imposibilita toda definición propiamente tal.

Pero la palabra, no sólo patentiza las ideas, sino también otras experiencias humanas que se dan en un nivel más cercano a lo afectivo-sentimental. Entre ellas, hay una absolutamente íntima y trascendente que es la experiencia religiosa. Ferrater Mora hace un estudio de dicha experiencia, prescindiendo de

ciertas definiciones clásicas y ateniéndose a la consideración de las expresiones lingüísticas que la manifiestan. Los vocablos religiosos, como "creo", "espero", "adoro", etc., son, según el autor, palabras del vocabulario corriente, pero adquieren una dimensión religiosa cuando son pronunciadas dentro de una situación especial, particularmente tensa y conflictiva, que caracteriza la experiencia de lo "absolutamente OTRO".

Los dos ensayos siguientes están dedicados al "lenguaje de la historia". Contra posiciones demasiado parciales y limitadas, el autor declara que "la historiografía no está uncida a ningún lenguaje determinado"; pero que, por lo general, los historiadores echan mano de tres tipos distintos de lenguaje, íntimamente ligados entre sí: los enunciados descriptivos, verificables mediante documentos, los enunciados explicativos, de más compleja y difícil verificación, y los enunciados interpretativos, totalmente inverificables. El autor hace un estudio de cada uno de ellos ilustrado con ejemplos aclaratorios.

En el lenguaje histórico de nuestro tiempo, están en juego dos términos que han desatado serias polémicas: "estructuralismo" e "historicismo". Ferrater Mora considera que tal antagonismo ideológico es más aparente que real, pues analizando los conceptos expresados por las palabras "estructura" e "historia", se puede comprender que su carácter contrapuesto los hace, por eso mismo, complementarios y mutuamente condicionados. El autor llega así a una posición conciliatoria que pretende superar las actitudes demasiado absolutistas, sin caer tampoco en el eclecticismo ni en el relativismo. Este enfoque "conciliador", que se manifiesta a través de todo el libro, lo justifica el autor en el ensayo siguiente que titula muy orteguianamente "Punto de vista y tolerancia".

El resto del trabajo se refiere a problemas de carácter marcadamente lógico y semántico muy afines con la temática abordada por el autor en sus libros "El Ser y el Sentido" e "Investigaciones sobre el lenguaje". Se estudian aquí cuestiones como la relación entre "significado" y "referencia"; el análisis lingüístico del conocimiento a través de los verbos "conocer" y "saber"; y la relación del "reemplazo" o "sustitución", que Ferrater Mora, siguiendo a Alfredo Deaño, denomina "pintura-modelo".

En resumen, este librito, escrito en forma ágil y didáctica, pero al mismo tiempo con la seriedad que caracteriza a su autor será, indudablemente, de gran utilidad para todos aquellos que se interesen por los problemas humanos, pero particularmente para los que hacen del lenguaje un objeto de reflexión filosófica.

CARMEN VALDERREY

PLATON, *Fedón*, Edición crítica a cargo de Conrado Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971, 234 pp.

Nos encontramos ante una nueva edición crítica de uno de los más hermosos y profundos diálogos de Platón: el *Fedón*, o acerca del alma. Pero inmediatamente se impone una advertencia para el ávido lector: no se trata propiamente de una edición crítica del texto griego, sino solamente de la versión castellana del mismo, anotada y comentada con exhaustiva erudición. No hemos encontrado referencia al original cuya es la traducción, a pesar de la muy copiosa bibliografía citada; sí se señala la correspondencia de la numeración marginal con las páginas de la edición de Henri Estienne (Sthephanus), París, 1578.

La introducción es un verdadero estudio del *Fedón*, su composición y temática. Las notas son, en más de una oportunidad, personal exposición doctri-

nal, llegando a superar en importancia al mismo texto introductorio, por momentos. Así sucede, por ejemplo, en la nota 17 (pp. 27-30): antología de caracterizaciones de las Ideas; o en la nota 21 (pp. 32-34), acerca de las matemáticas pitagóricas. Muy interesantes son las reflexiones en torno a la relación realidad-ousía-idea; y la referencia a "la dirección del devenir universal".

El diálogo mismo ha sido dividido en prólogo, ocho capítulos y un epílogo, precedidos cada uno por un resumen-guía. Los títulos y subtítulos acusan dependencia de la división adoptada por Burnet, según aclara el autor de la presente edición. También aquí las notas son extensas; en algunos casos, creemos hubiera bastado con la referencia bibliográfica, dado que la jerarquía de la obra nos autoriza a suponerla dirigida al lector erudito, con acceso a bibliografía especializada. Precisamente, lamentamos la omisión de un apéndice que recopilase el vasto repertorio consultado, cuya inclusión, a fuer de reiterada, ha llegado a ser obligada presencia en toda obra de investigación.

El estilo literario de Eggers Lan es ágil, y el interés suscitado por la lectura de la introducción no decae; en cuanto a la versión del texto platónico, es de una fidelidad y elegancia realmente ponderables. Estamos, pues, ante un nuevo logro de Eudeba, quien enaltece los valores intrínsecos de la obra con una adecuada y sobria presentación.

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

ALFREDO FIERRO, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Ediciones Sígueme,, Salamanca, 1971, 653 pp.

Aunque el fenómeno "Teilhard" haya pasado en su etapa más virulenta, no está de más un libro que objetiva y desapasionadamente retome el tema del pensamiento de ese autor y concluya en un intento de continuación por ciertas de las vías que han quedado abiertas, fuera de todo interés polémico o de salvaguardia ortodoxa. El autor reconoce que Teilhard no fue un teólogo de profesión, lo cual no impide que su obra tenga ciertos atisbos teológicos que puede ser importante continuar. Por eso ha titulado a su obra "proyecto" y no simplemente "teología". El autor no se declara partidario ferviente ni detractor, aunque no pueda ocultar la simpatía que gran parte de la obra del jesuita le inspira. Más que teólogo, lo llama "estimulante de la reflexión teológica" en un momento en que precisamente los libros teológicos se dedicaban a cuestiones de secundario interés en un menudeo escolástico e insustancial.

El libro no es una introducción a la lectura de Teilhard; presupone conocida su obra. Tampoco trata todos los temas del autor sino los que ha creído más oportuno para su propósito, dando primacía al orden cronológico y genético. Su idea es que lo teológico está en Teilhard, no sólo como bosquejo, sino como verdadera realidad, pero inacabada y desaparece, y precisamente una continuación de la misma intenta en la última parte del libro, aun reconociendo su dudosa ortodoxia (que no preocupó por lo visto a Teilhard).

Después de una introducción sobre los principales conceptos a utilizar, el libro se divide en tres partes bien diferenciadas. En la primera se estudia a través de los textos la religión de lo crístico. En la segunda se analiza lo que el autor llama "Fenomenología preteológica" o sea, fundamentalmente, el problema de Omega, que aún no es teología, pero que cumplirá en ella una función principal en la tercera parte. Esta tercera parte, "Teología en proyecto", más que un análisis de Teilhard, es una continuación de su misma línea y se-

gún las premisas de su obra. Creemos que es la parte más interesante, aunque podamos dudar si el jesuita hubiera suscripto todos sus asertos.

En suma, es un libro serio, documentado, objetivo y desapasionado, pero escrito con todo el respeto y aun la veneración que exige un gran pensador, discutible y discutido, pero no olvidado: uno de los mejores libros que hemos leído sobre Teilhard de Chardin.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

DONALD DAVIDSON - JAAKKO HINTIKKA (Editores), *Words and objections. Essay on the work of W. V. Quine*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1969, 366 pp.

En 1960, W. V. Quine publicó *Palabra y Objeto* (PO) (traducido por Manuel Sacristan y publicado por Editorial Labor en 1968), un libro insinuante, enigmático, complejo, que ejerce una notable influencia en algunos círculos filosóficos. La obra que comentamos aquí, muestra variados aspectos de esa influencia. Enumeramos a continuación los autores y los temas de los ensayos incluidos, J. J. C. Smart: La filosofía de la ciencia en Quine. Gilbert Harman: Una introducción a "Traducción y significación", capítulo segundo de "Palabra y Objeto". Erik Stenius: Comenzar con cosas corrientes. Noam Chomsky: Los supuestos empíricos de Quine. Jaakko Hintikka: Criterios conductistas (behavioral) de la traducción radical. Barry Straod: El convencionalismo y la indeterminación de la traducción. P. F. Strawson: Términos singulares y predicación. H. P. Grice: Nombres vacíos. P. T. Geach: Los puntos de vista de Quine acerca de lo sintáctico. Donald Davidson: Acerca de decir qué. Dagfinn Follesdal: Los modalidades en Quine. Wilfrid Sellars: Algunos problemas sobre la creencia. David Kaplan: Cuantificar en George Berry: Lógica sin platonismo. Ronald Björn Jensen: Acerca de la consistencia de una ligera (?) modificación de "Nuevos Fundamentos" de Quine. Todos los artículos se refieren a la obra "Palabra y Objeto", con excepción del ensayo de R. B. Jensen, que se vincula con "New Foundations for Mathematical Logic". Es digno de señalar que en 61 páginas (292-352) Quine ha comentado con su peculiar destreza, profundidad e ingenio las ideas que se han expuesto en los quince ensayos.

Creo que lo más adecuado para la presentación de esta colección es ofrecer al lector algunas de las ideas centrales y básicas del libro aquí tratado (PO). Me guió en esta labor la obra de Passmore "Un siglo de filosofía" (Penguin Books, 1966, pp. 517-521). Debo aclarar que en la exposición se ha soslayado, en lo posible, el tema de la referencia que campea implícita o explícitamente desde los parágrafos 16 a 56.

Quine no distingue radicalmente filosofía y ciencia. Aquella tiene una mayor generalidad, ya que en lugar del existir de este o aquel objeto prefiere ocuparse de si existen atributos y clases. Se opone así a Carnap, para quien la filosofía es una actividad metateórica; el científico *usa* "electrón" pero el filósofo habla *acerca* de esas palabras o del uso científico de esas palabras. El libro PO investiga cuestiones de lenguaje, pero lenguaje en cuanto es un cierto tipo de comportamiento humano, ya que las cuestiones lingüísticas que, como las de Carnap, se ocupan del lenguaje formal en oposición al contenido (*inhaltlich*) son comunes a la filosofía y a la ciencia (el físico y el filósofo pueden clarificar sus expresiones investigando los enunciados, pero eso no significa que

la física y la filosofía se ocupen del lenguaje). Quine da la noción de significación estimulativa de una expresión: clases de estímulos que impulsan a asentir la expresión. En base a esta noción podemos distinguir los enunciados ocasionales y los enunciados establecidos. Los primeros ("duele") se asienten cuando aparece un estímulo; los segundos ("el dolor es triste") pueden asentirse aun cuando no se dé el estímulo que los impulsó. Dos enunciados tienen sinonimia estimulativa si poseen la misma significación estimulativa. Muchos enunciados establecidos pueden ser traducidos aun cuando no se conozca perfectamente la otra lengua. El traductor estudia las circunstancias que permiten al nativo aseverar o no una expresión y luego se ha puesto a preguntar selectivamente sentencias indígenas para conseguir asentimientos y discrepancias bajo circunstancias varias. Resumamos el resultado posible de estos métodos. 1) Las sentencias observacionales son traducibles. Hay sin duda incertidumbres, pero la situación es la normal situación inductiva. 2) Las funciones veritativas son traducibles. 3) Las sentencias estimulativamente analíticas son reconocibles como tales. También lo son las sentencias del tipo opuesto o "estimulativamente contradictorias", que son las que imponen una discrepancia irreversible. 4) Es posible resolver, si se plantean, cuestiones de sinonimia estimulativa intrasubjetiva para sentencias ocasionales indígenas, incluso cuando no son observacionales, pero las sentencias mismas no son traducibles. ¿Cómo supera el lingüista esas limitaciones? Del modo siguiente, dicho a grandes rasgos. Segmenta los usos oídos en partes recurrentes de conveniente brevedad y así compone una lista de "palabras" indígenas. Luego pone hipotéticamente en relación de igualdad varias de esas palabras y frases con palabras y frases castellanas, de acuerdo con 1)-4). Estas son sus *hipótesis analíticas* (PO, p. 81). Por eso, dice Quine, la traducción siempre es indeterminada: "el principio de la indeterminación de la traducción debe tenerse en cuenta precisamente porque la traducción procede poco a poco, y las sentencias se conciben como portadoras sueltas de significación" (PO, p. 92). ¿Cuál es la importancia de estas cuestiones aparentemente no-filosóficas? Quine nos está diciendo que es posible preguntar si dos enunciados tienen sinonimia estimulativa pero no si ellos "realmente significan lo mismo". La teoría de la sinonimia se incluye en la defensa que lleva a cabo Quine de la reglamentación del lenguaje en las formas canónicas de la lógica. El modo reglamentado por el cual el lógico reformula los enunciados del lenguaje corriente no es sinónimo de éstos, la reformulación es, bajo ciertos aspectos, un progreso con respecto al lenguaje corriente. Para la noción de progreso recurre Quine al modo como el niño aprende una lengua y se pregunta, por ejemplo, cómo llega el niño "mediante pasos fáciles, desde los términos de masa, a la ontología de los atributos propia de la comunidad" (PO, p. 133). ¿Se podrá usar mejor el lenguaje como instrumento para referirnos a lo que nos rodea abandonando la ontología implícita en el uso de los artificios lingüísticos? No se podrá construir un lenguaje ideal pero trabajando en el lenguaje podremos reconstruirlo de manera que cumpla mejor algunos de nuestros propósitos. Pero no se piense que lo que llegamos a decir debe ser estrictamente sinónimo con lo que hemos estado acostumbrados a decir. Una reconstrucción filosófica "explica", es decir, deja de lado ciertos conceptos, los substituye por otros que efectuarán la labor llevada a cabo por los primeros pero evitando las confusiones que surgen de su uso. La explicación no es sinonimia. "No pretendemos aclarar ni explicitar lo que tienen inconscientemente en la cabeza los que usan la expresión sin aclarar. No pretendemos exponer significaciones ocultas, contra lo que sugieren las palabras "análisis" y "explicación": lo que hacemos es llenar lagunas, cubrir deficiencias. Establecemos las funciones de la

expresión oscura que la hacen merecedora de esfuerzos, y entonces establecemos un sucedáneo de ella, claro y formulado con los términos preferibles, el cual satisface aquellas funciones" (PO, p. 267). La filosofía describe funciones para revisar conceptos, revisa conceptos de modo que lleven a cabo más efectivamente las funciones que la filosofía ha descrito. Podemos, por ejemplo, dejar de hablar de entidades abstractas si podemos manejar, en su lugar, objetos físicos y clases de objetos. Pero de esto no se sigue que en toda circunstancia debemos excluir a las entidades abstractas como si siempre estuviéramos atados a las formas canónicas de la lógica.

Desde luego que, después de esta breve introducción al pensamiento de *Palabra y Objeto* no pretenderé hacer una selección de los artículos. Sin embargo, permítaseme señalar los que, personalmente, creo han de sugerir nuevas perspectivas, modificaciones de punto de vista y estimulantes discusiones de temas interdisciplinarios. El artículo de Smart es, en palabras de Quine, una descripción clara, correcta y que debe aprobarse, de su posición. El artículo de Jensen ofrece una prueba de la consistencia del famoso artículo de Quine "Nuevos fundamentos de la lógica matemática". El artículo de Strawson y la réplica de Quine tienen su valor, pues, aun cuando no lo mencione Quine, su libro "Palabra y Objeto" refuta muchas de las ideas de Strawson. Por último, creemos que son obras maestras de sutileza y empeño, los artículos de Kaplan y Chomski. La réplica de Quine a éste, es de valor para esclarecer el pensamiento de ambos.

Esta obra, como todas las de la colección "Synthese Library", es un ejemplo de cuidada presentación. En pp. 353-366 ofrece una lista de lo que, hasta 1969, lleva publicado el profesor Quine.

ALBERTO MORENO

W. K. G. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"*, Col. "Temas de EUDEBA", traducción del original inglés de la edición de 1966, por Juan Valmard, 1970, 285 pp.

La importancia de esta obra, que ya puede considerarse casi clásica en el tema, puede apreciarse por las sucesivas ediciones retocadas por el mismo autor, desde la primavera de 1934. El traductor aclara en casi todos los casos las traducciones de palabras griegas no reconocibles en español así como toda posible desinteligencia del texto. Asimismo, en algunos casos la traducción ha corrido por su cuenta, pero generalmente se sirve de las ya consagradas. Cuando es el propio autor que traduce para dar cierto matiz a su idea, el traductor lo sigue a la letra. Podemos decir, pues, que estamos en presencia de una edición muy cuidada, lo que es importante señalar, dado que prácticamente la cuestión se centra en análisis lingüísticos y textuales.

Uno de los aspectos de más valor —aunque no el único, por supuesto— radica en la síntesis y balance de los testimonios que objetivamente nos han quedado acerca de Orfeo, su vida (si existió, pues en definitiva el autor no toma partido), su obra y el sentido de su influencia en las etapas posteriores. El "orfismo" es estudiado desde sus orígenes hasta la posible influencia en la primitiva literatura cristiana, o sea hasta fin de la Edad Antigua. La tesis del autor es que una primitiva y selecta comunidad de los tiempos clásicos de Grecia tomó la figura ya mitológica de Orfeo dándole otro contenido, y los adaptó con ciertos mitos particularmente dionisiacos, a pesar de que existen

testimonios que podrían considerar a Orfeo como proveniente del ámbito diurno o celestial (apolíneo). Esta comunidad creó poemas, a los cuales hacen referencia los autores de la época clásica, particularmente Platón, y los poetas. Su doctrina es dualista, hablan de un aspecto celeste y otro terreno, y presentan una teoría completa de la naturaleza humana, de la salvación y de la vida futura.

Consecuente con esta tesis central el libro se desarrolla en ocho capítulos, en el primero de los cuales se hace un exhaustivo análisis de los datos objetivos sobre Orfeo, cuidadosamente valorados según las más serias investigaciones. En el segundo capítulo expresa su tesis sobre el Orfismo como doctrina y en el tercero la relación entre Orfeo y su propia doctrina y la historia del Orfismo como movimiento religioso.

En los tres capítulos siguientes se dedica al estudio pormenorizado de tres aspectos de la doctrina órfica. La creación y los dioses según la cosmología propuesta por el movimiento, la vida futura y la vida terrena y las prácticas culturales.

El libro se cierra con dos capítulos que pueden ser considerados apéndices, ya que el mismo autor nos advierte que no se trata de un estudio completo sino de avances por donde debe continuarse la investigación. En primer lugar la influencia y resonancia de Orfeo en los otros pensadores religiosos griegos y en segundo lugar el orfismo en el mundo helenístico y grecorromano hasta la época del Cristianismo.

El estudio se completa con un índice alfabético con ilustraciones y referencias bibliográficas. Todo ello contribuye a aumentar el caudal del aporte en las dos direcciones indicadas: objetividad de los testimonios y originalidad de las interpretaciones, pero siempre mantenidas cuidadosamente distinguidas, lo que es un índice más de su valor. Es un libro importante, por lo tanto, no sólo desde el punto de vista de su especialidad, sino para los estudiosos de la filosofía griega que quieran obtener un conocimiento más profundo de las relaciones entre su religión y su primitiva filosofía.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

HECTOR D. MANDRIONI, *Rilke y la búsqueda del fundamento*, Edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1971, 435 pp.

Este libro de Mandrioni consta de cuatro partes. En la primera parte se propone ya el marco en el que se ha de mover toda la reflexión de la obra. Sus capítulos se titulan: *Búsqueda del Fundamento*, donde se plantea el problema del fundamento del mundo y de la existencia y el advenimiento del mismo en la forma de la palabra poética: *El diálogo Filosofía-Poesía*, y *La Décima Elegía y el Soneto II, 13*, que son las dos obras analizadas por Mandrioni. En las partes segunda y tercera se analizan detalladamente esas obras, y en la cuarta parte expone el autor sus conclusiones y valoraciones sobre el material estudiado. Estas conclusiones y valoraciones están hechas conforme a la intención filosófica que informa todo el trabajo de Mandrioni.

Creemos que todos los temas rilkeanos que se abordan en este libro podrían ser agrupados bajo un título general: "El tema de lo visible y lo invisible". En efecto, todo el drama de la existencia parece jugarse para Rilke entre los polos de la visibilidad carnal y la presencia intangible y eterna. La realidad, las cosas físicas que nos rodean muestran al ojo atento dos dimen-

siones diversas: una dimensión fáctica y otra no-fáctica. Las cosas impresionan en su inmediatez material nuestros sentidos, son "facta" que aparecen y desaparecen en las coordenadas espacio-temporales, constituyen el marco inmediato de nuestra existencia en el mundo de la vida cotidiana. En esta inmediatez las cosas suelen no trascender para el hombre las categorías de "instrumento" y "obstáculo", son coadyuvantes o frenos de su desplazamiento horizontal-físico.

Pero las cosas no se agotan en esta fugacidad, en este ser mera "circunstancia". En los "facta" alienta algo que nos es "factum", está presente un sentido, una "significación", un "eidos", un puro "ser tal". Esta dimensión no puede ser ya el marco de una existencia cotidiana, es más bien el horizonte de una mirada inteligente que trasciende el espacio y el tiempo. Lo que en este ámbito se muestra no puede ser visto como "instrumento" u "obstáculo" que choca contra nuestro cuerpo. Lo que aquí se manifiesta reclama simplemente ser visto con los ojos asombrados y reverentes del espíritu. Y precisamente esta dimensión de las cosas, invisible a los ojos carnales, mueve al hombre a descubrirse a sí mismo como algo más que mera carne, hace que el hombre descubra en sí mismo, en su naturaleza, una secreta complicidad con esa dimensión intangible de lo real.

Para Rilke, la dimensión invisible de lo real es la decisiva, es su verdadero ser. Toda la realidad, la Tierra, anhela ser llevada a esa dimensión por la palabra humana. La plenitud del ser de las cosas se da para Rilke cuando ellas, despojadas de su peso carnal, muertas a este mundo de la fugacidad, resplandecen en su pura figura "invisible". Así, quedan las cosas instaladas en aquella región del puro presente en la que el Ángel domina como su realización más plena. Todas las cosas aspiran, según Rilke, a ser salvadas por su incorporación en la vecindad del Ángel. El pontífice que posibilita este tránsito de la Tierra es el hombre-poeta con el instrumento de su palabra. La palabra poética es la palabra esencial, es la que patentiza en las figuras concretas de esta Tierra sus figuras colestiales, eternas. La palabra poética es así un abandono y una auténtica llegada. Es un abandono de la pesadez de lo terreno y una llegada del ser auténtico. Por la palabra poética la Tierra es transfigurada y llevada más allá de su pesadez. En este sentido, la palabra del poeta es el signo de una despedida, de una despedida de las cosas en su fugacidad para recuperarlas, transformadas, en su más auténtico ser. En la poesía acontece así una verdadera salvación de la Tierra, una instalación de la Tierra en un espacio indemne, imperecedero, puro.

La poesía adelanta, en forma vacilante y fugaz, lo que la muerte cumple en forma definitiva. Con la muerte acontece definitivamente la instalación del hombre en el reino que está más allá de la fugacidad, en el reino de las puras patencias significativas, en el reino de las relaciones puras. Testimonio de esto es la *Décima Elegía de Duino*. La palabra poética es entonces la manifestación de las raíces, de los orígenes celestes de la Tierra. Pero la palabra poética se distingue de todo otro hablar humano no sólo por ésa su radicalidad. En la poesía, tal como la entiende Rilke, es necesario notar también su especial tonalidad, su especial "modo de decir" que, en realidad, es más que un simple "modo de decir". Nos referimos al carácter cordial de esta palabra salvífica. La explicación de la especial naturaleza de la palabra poética nos muestra en Mandrioni una rara profundidad en la comprensión de tan difícil cuestión y un fluido dominio del lenguaje adecuado.

El nombrar poético no es un señalar a la distancia cosas que se encuentran frente al poeta. No es un apuntar impersonal a objetos. En el acto poético poeta y cosa se encuentran, se cubren y complican misteriosamente, de modo que el

poeta está en la cosa y la cosa en el poeta, suprimida toda distancia objetivante. Poeta y cosa se regalan mutuamente en un espacio interior que los religa, en un espacio cordial. En ese espacio cordial que se abre en el decir poético se manifiesta la dimensión íntima, cordial de la cosa, más profunda y decisiva que sus contornos conceptualizables. Poeta y cosa se entregan mutuamente en un "espacio cósmico interior", en el que la cosa muestra su intimidad, su "verum" más profundo para que el poeta la acoja en palabras vacilantes, abiertas, sugerentes.

Así entonces, para Rilke el ser verdadero de las cosas —y del hombre— es su dimensión eterna, invisible, esencial y cordial que se manifiesta definitivamente en la muerte y que desde aquí ya anuncia la palabra poética. Pero la palabra poética no sólo patentiza las formas eternas de las cosas, invisibles al ojo carnal, sino que además presenta esas formas en su diferencia frente a su Fundamento, lo más invisible de lo invisible. En lo presentado, la palabra poética hace notar al Presentificante. Pero sólo lo puede hacer como Presentificante de lo presentado. El Fundamento último no es nunca alcanzable en sí mismo y antes de sus presentados, de sus manifestaciones. La palabra poética es un constante salto desde lo manifiesto al Manifestante, un constante aspirar hacia el Manifestante para volver siempre a lo manifestado. Ese fundamento recibe de Rilke diversos nombres: Dios, Fundamento originario, Naturaleza, Abierto, Vida. Este fundamento se derrama en las figuras eternas de las cosas, él es la secreta raíz de todas ellas.

Por supuesto que el filósofo puede plantear en el corazón del pensar de Rilke una serie de preguntas. ¿Ese fundamento es eterno e inmutable? ¿Es ese Fundamento un Dios personal? ¿La "emanación" de las múltiples formas de los entes a partir de ese Fundamento es un proceso necesario? ¿Cuál es la consistencia de esas figuras eternas de las cosas? ¿De qué modo están ellas presentes en las realidades de esta tierra? ¿Cuál es la consistencia y significación axiológica de nuestras realidades terrenas? Son todas preguntas no sujetas a una respuesta unívoca a partir de la lírica rilkeana. Quizás se necesario quedarse aquí, filosóficamente, con una verdadera insatisfacción. El mismo Mandrioni nos dice: "Tal vez sea muy difícil poder ofrecer una respuesta a estas preguntas, que interprete fielmente la intención última del poeta; y también podría ser discutible hasta dónde es legítimo exigir de un poeta respuestas de este tipo. Pero el pensamiento rilkeano, sin perder su fuerza y sugestión poéticas, de tal manera se interna en la trama de estas cuestiones que espontáneamente hace surgir en el espíritu del lector estos interrogantes." (pág. 389).

El Rilke que nos presenta Mandrioni es una fuente rica en sugerencias para la reflexión filosófica y cristiana, pues está todo él impregnado de una atmósfera de absoluto o, quizás mejor, de apertura para una presencia de lo Absoluto que dé sentido al mundo y a la existencia del hombre.

Este libro de Mandrioni, que transita con igual seguridad los caminos de la filosofía y de la gran poesía, es un claro ejemplo de acercamiento profundo a un poeta, desde una actitud de fundamental simpatía y disposición para oír. Es un ejemplo de cómo debe el pensador cristiano prestar atención a todas las voces que en el mundo van abriendo los caminos para una eventual manifestación del Absoluto. Por otra parte, una manifestación de Dios sólo puede ser escuchada por el hombre si constituye una respuesta y un encuentro sobre su propio camino de hombre. En este camino del hombre en el mundo se insertan la poesía de Rilke y el libro de Mandrioni.

Aquinas: A collection of critical essays, edited by Anthony Kenny, Macmillan, London, 1970, 389 pp.

Formando parte de la serie "Modern studies in philosophy", recoge este volumen quince ensayos distribuidos por temas, según mostramos a continuación: I. LÓGICA Y METAFÍSICA (*Form and existence*, P. Geach; *Categories*, H. McCabe; *Analogy as a rule of meaning for religious language*, J. F. Ross; *Nominalism*, P. Geach); II. NATURAL THEOLOGY (*St. Thomas' doctrine of necessary being*, P. Brown; *The proof ex motu for the existence of God: logical analysis of St. Thoms' arguments*, J. Salamucha; *Infinite causal regression*, P. Brown; *St. Thomas Aquinas and the language of total dependence*, J. N. Deck; *Divine Foreknowledge and human freedom*, A. Kenny); III. PHILOSOPHY OF MIND (*Intellect and imagination in Aquinas*, A. Kenny; *The immortality of the soul*, H. McCabe; *Aquinas on intentionality*, P. Sheehan); IV. MORAL PHILOSOPHY (*The scholastic theory of moral law in the modern world*, A. Donagan; *The first principle of practical reason*, G. G. Grisez). Termina el volumen con una brevísima cronología de la vida del Angélico, y una bibliografía distribuida en: obras de S. Tomás, antologías, algunas obras en inglés acerca de nuestro autor, y una sucinta lista de revistas escolásticas.

Extrañará tal vez lo restringido del campo abarcado por esta colección, pero ello queda explicado una vez que el lector se tome la molestia de leer lo que dice la contratapa, y que se debe suponer escrita por el colector: "His philosophy of nature has been antiquated by the swift progress of natural science since the Renaissance. His philosophy of logic has been improved upon by the work of logicians and mathematicians in the last hundred years. But his metaphysics, his philosophy of mind and his moral philosophy entitle him to rank with Plato and Aristotle, with Descartes and Leibniz, with Locke and Hume and Kant". Es, en total, un criterio. De todos modos Kenny declara su intención en el prefacio, aclaración que resulta importante para juzgar su criterio: ha intentado seleccionar autores cuyos intereses y métodos resultaran inteligibles a los filósofos analistas. Desde este punto de vista probablemente la antología cumpla su cometido.

J. E. BOLZAN

PAUL KUCHARSKI, *La Spéculation Platonicienne*, Publications de la Sorbonne, Série "Etudes", tome I, Béatrice-Nauwerlaerts, París, 1971, 390 pp.

El libro, publicado con el concurso del Centre National de la Recherche Scientifique de Francia, recoge una serie de artículos especializados, publicados por el autor a través de varios años, desde la defensa de su tesis. El tema de la especulación en la obra de Platón ha preocupado a Kucharski desde su iniciación en la investigación, y a ese trabajo ha dedicado sus esfuerzos, sobre todo desde su incorporación al "Centre de Recherche sur la Pensée Antique".

Se recogen doce trabajos, publicados anteriormente en diversas revistas, sin modificaciones salvo en uno de ellos. Todos giran, de manera más o menos directa, en torno al tema de la "especulación". El autor nos explica que entiende por especulación la manera según la cual un problema es formulado, y por consecuencia, resuelto. En el caso de Platón es, obviamente, la dialéctica. Algunos de los artículos atacan directamente este tema: "La rhétorique dans le *Georgias* et le *Phèdre*"; "Sur l'évolution des méthodes du savoir dans la philosophie de Platon", "Eschatologie et Connaissance dans le *Timée*", "La

théorie des Idées d'après le *Phédon* se maintient-elle dans les derniers dialogues?" y "La notion de *vue d'ensemble* dans la doctrine platonicienne du savoir". Todos ellos se refieren al tema general de la teoría del conocimiento y su evolución genética, en un examen comparativo y exegético de los principales textos, corrigiendo o apoyando las interpretaciones clásicas de los mismos.

El problema de las relaciones entre el platonismo y las teorías pitagóricas también ha sido objeto de la atención del autor —que ha publicado también una obra específica sobre la teoría pitagórica— y se refleja en varios de sus artículos: "Aux frontières du platonisme et du pythagorisme" y especialmente "Les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon", que nos ha parecido uno de los mejores trabajos.

Los demás artículos se refieren a problemas más específicos: "La musique et la conception du réel dans le *Philèbe*", "Observations sur le mythe des Lois 903b-905d"; "Le *Philèbe* et les *Éléments harmoniques* d'Aristoxène" es un trabajo sumamente original sobre la concepción de la música y sus relaciones matemáticas entre los griegos contemporáneos a Platón; "La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*" es un examen muy completo sobre los textos capitales de este diálogo, donde también expone el autor la tesis de la radical unidad entre el pensamiento cosmológico y político en Platón y "L'affinité entre les *Idées* et l'âme d'après le *Phédon*".

Esta somera enunciación nos da una pauta de la riqueza y complejidad de los temas tratados, por lo cual podemos decir que la publicación conjunta de estos artículos resulta un comentario estricto a las partes más difíciles y más espinosas de la obra platónica. Es un libro para especialistas y no se encontrará en él ninguna afirmación no fundamentada conforme a los más estrictos cánones de investigación. Es laudable que la Sorbona haya iniciado una serie de publicaciones —presumimos que a este primer tomo seguirán otros— recogiendo material especializado, tornando más fácil el acceso a obras que de otro modo son de difícil ubicación. El libro en sí es desde todo punto de vista recomendable.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Coscienza, legge, autorità. Atti del XXIV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari. Galarate, 1969. Brescia, Morcelliana, 1970, 280 pp.

Continuando con sus reuniones periódicas entre profesores universitarios, el Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate nos ofrece en este volumen los trabajos presentados por los participantes, precedidos por las cuatro Introducciones, y cerrándose con las respuestas y conclusiones.

Nos es imposible reseñar aquí el contenido de las veintiséis comunicaciones, pero sí al menos podemos mencionar los nombres de sus autores, muchos de los cuales han contribuido también en otras publicaciones de este Centro. Ellos son: Ugo Spirito, Luigi Bagolini, Fausto Bongioanni, Francesco Sanguinetti, Giovanni Santinello, Andrea Moschetti, Renato Lazzarini, Giovanni Calò, Luigi Rosa, Romeo Crippa, Virgilio Melchiorre, Armando Rigobello, Francesca Rivetti Barbò, Giovanni Bortolaso, Ferdinand Ulrich, Vittorio Mathieu, Robert Caponigri, André Léonard, Giorgio Giannini, Camillo Negro, Ada Lamacchia, Benedetto D'Amore, Adolfo Muñoz Alonso, Felice Battaglia, Angelo Crescini y Bruno Brunello.

En sus respectivos trabajos, los autores anteriormente citados han elaborado el tema desde diversos ángulos, contestando a los profesores que tuvieron a su

cargo las introducciones, o dialogando entre sí. Pero de algún modo todos los temas pueden referirse a los planteos iniciales. En el suyo, Domenico Campanale, propone la teoría de la ley natural como fundamento de la ley positiva y aun de la autoridad. En la respuesta correspondiente, puntualiza las discrepancias o posibles malentendidos que su discurso originara. Es de notar que su exposición, basada en la filosofía escolástica tradicional, encontró bastante oposición entre los concurrentes.

Por su parte, el profesor Sergio Cotta encara el problema conciencia, ley, autoridad desde el punto de vista de su relación en el plano de la estructura humana y no en el plano político-jurídico, al cual hacen referencia algunas de las comunicaciones. En su respuesta defiende la continuidad —al menos posible— del discurso filosófico frente a la crisis. Es decir, si bien compete al filósofo dar un diagnóstico de nuestro tiempo y no “pensar en abstracto”, sobre todo debe repensar, en el sentido más exacto de la palabra, las ideas, instituciones y formas de vida que se resquebrajan y lo que en ellas hay de perdurable y valedero.

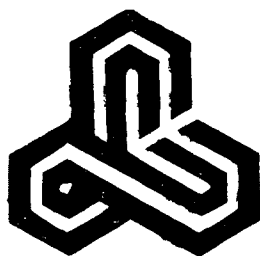
El profesor Bernard Delfgauw encaró su introducción, al contrario, enfatizando la situación crítica histórica en que el hombre se encuentra y que se traduce en la confusión que reina sobre estos tres conceptos. Después de analizar la cuestión previa del sentido de las palabras en debate, expone el problema y el conflicto, pero visualizándolo dualísticamente: en el estado y en la Iglesia. Debe admitirse que las soluciones propugnadas por el profesor Delfgauw para superar la crisis de la Iglesia, son bastante atrevidas (privar a la curia romana de todo poder de decisión, poner fin a la confusión entre Evangelio y Teología, reconocer que el único mandamiento del amor es un ideal y no una ley jurídica, reconocer la primacía de la conciencia auténtica y no de la autoritaria, ponerse radicalmente del lado de los pobres y de los oprimidos) en sus posibles consecuencias e implicaciones teóricas y prácticas. Su respuesta va dirigida a defenderlas, colocándose en una posición diversa a la de Campanale, y los tomistas en general: no acepta la noción de ley natural (por lo menos en el sentido de que tenga una proyección filosófica práctica), no acepta tampoco el orden social natural, enfatizando la primacía de la libertad humana y de la conciencia subjetiva. Por momentos nos ha dado la impresión que habiendo visto bien el problema de la crisis actual, teme utilizar para su conceptualización el esquema de una filosofía anterior, y por eso duda y rechaza los conceptos de “ley natural”, “orden natural”, etc., contraponiendo equivocadamente lo natural a la libertad.

José Fuch escribió su relación desde el punto de vista de un teólogo moral, y así, desde esa perspectiva, define los tres términos y explica sus relaciones. En su respuesta aclara y defiende la siguiente tesis: en el orden del conocimiento (*quoad nos*) se da la secuencia: conciencia-ley-autoridad; en el orden ontológico (*quoad se*) el orden es: autoridad-ley-conciencia. Es claro que esto lo defiende sólo como teólogo moral, sin hablar de otros tipos de leyes más que las morales, y en cuanto son objeto de estudio teológico.

Las discrepancias, convergencias y paralelismos entre las diversas formas de encarar el problema, no han caído en una crítica estéril sino en diálogo fecundo. Hay un intento evidente de comprender el punto de vista del otro para poder, juntos, mirar mejor la realidad. En este sentido podemos decir que todas las comunicaciones son un ejemplo de ello. Sobre cuál sea la mejor o más adecuada conceptualización, puede el lector sacar su propia consecuencia.

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

MESSINA

ITALIA

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la Ontología de Santo Tomás (Colección Ensayos).

OCTAVIO N. DERISI, *La Iglesia y el orden temporal* (Colección Cuadernos).

ROBERTO GROSSETESTE, *Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles*, texto latino, traducción, introducción crítica y notas por J. E. BOLZAN y CELINA LERTORA MENDOZA (Colección Los Fundamentales).

J. E. BOLZAN, *Continuidad de la materia*. Ensayo de interpretación Cósmica (Colección Temas).

SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study
of History, Philosophy and the Sciences*

Editor: J. G. BENNETT

Vol. X

December 1972

Nº 3

TOWARDS A "PRAXIOLOGICAL" THEORY OF RESEARCH

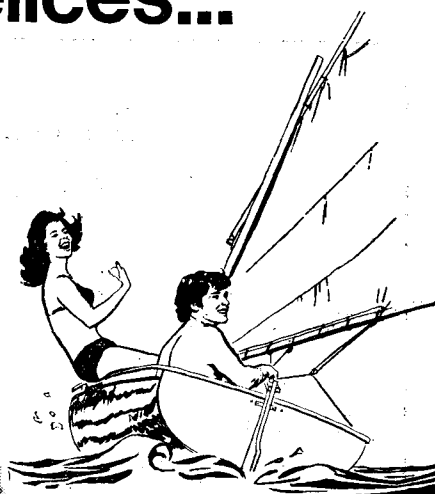
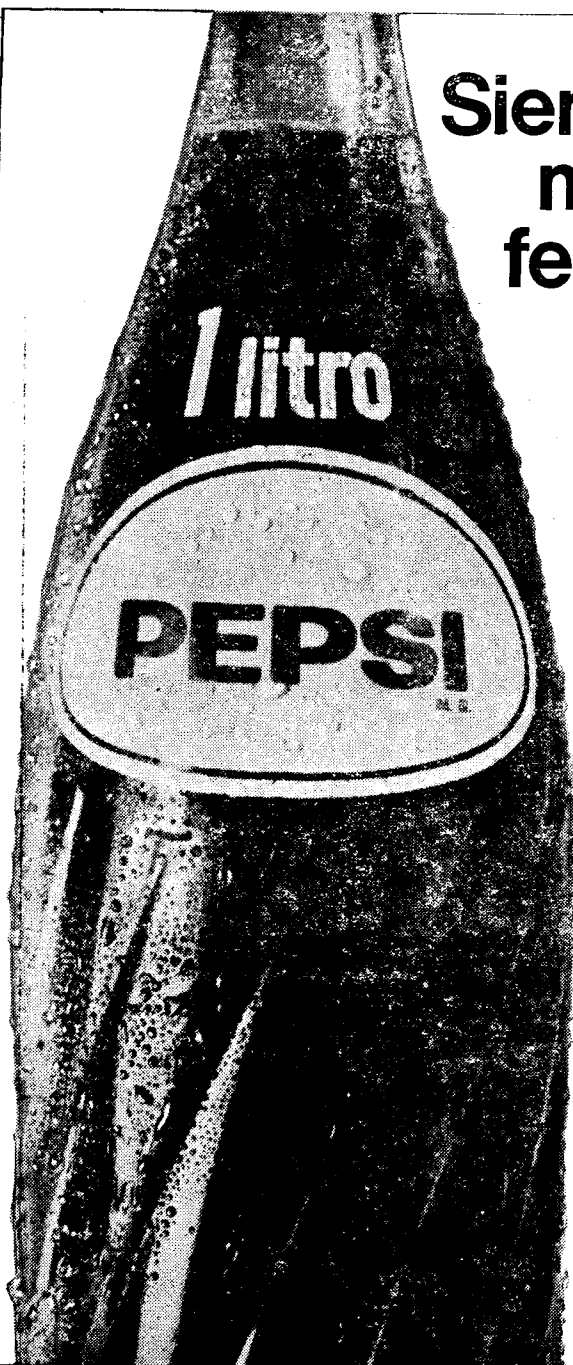
G. Radnitzky

SYNCHRONICITY AND COMPLIMENTARITY WITH REGARD TO LIFE

M. Lietaert Peerbolte

The Journal is published quarterly in March, June, September and December. Subscription rates are £1.00 (\$2,50) per copy or £4.00 (\$10,00) per annum. Subscriptions: *Systematics*, 5-7 Kingston Hill, Kingston-upon-Thames, Surrey, England. Contributions and Correspondence to: *Systematics*, 33 Greenway, Berkhamsted, Herts., HP4 3JD, England.

**Siempre hay
momentos
felices...**



**muchos
empiezan
con
PEPSI**



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I

Pepsi-Cola y Pepsi son marcas registradas de
PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

el banco para toda su familia

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
 - TECHINT S. A.
 - TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
 - L.O.S.A.
 - SANTA MARIA S. A.
 - COMETARSA S. A.
 - ELINA S. A.
-

Córdoba 320

Buenos Aires

Cuando...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

FLORIDA 234

TEL. 46-4070/4081

Cables: P E C O M

"LA FILOSOFIA EN LA ESCUELA MEDIA"

Angela García de Bertolacci

Carmen Valderrey

CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA U.C.A.

Nº 1